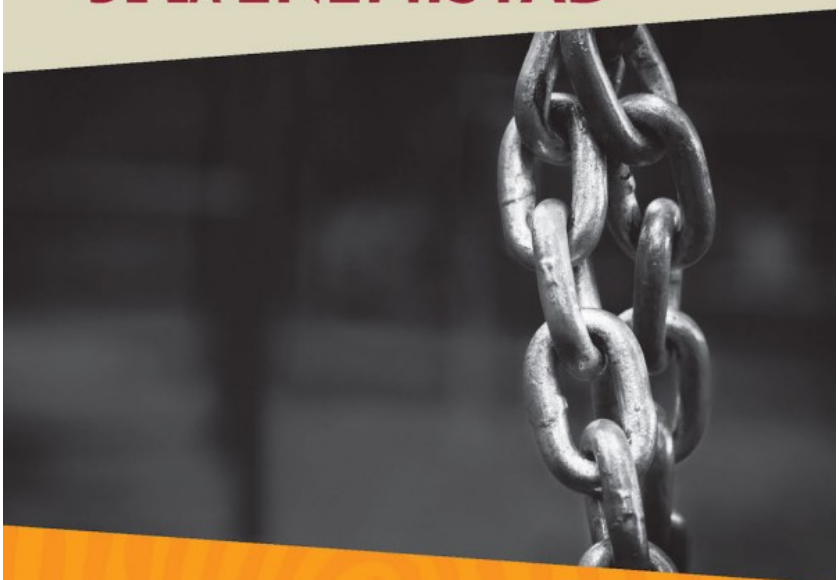
Achille Mbembe

POLÍTICAS DE LA ENEMISTAD



FUTURO ANTERIOR

NED ediciones

Políticas de la enemistad

Achille Mbembe

POLÍTICAS DE LA ENEMISTAD

Título original en francés:
Politiques de l'inimitié
© Éditions La Découverte, 2016, París, 75013

© De la traducción: Víctor Goldstein
Corrección: Rosa Herranz

Diseño de la cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: noviembre de 2018, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Futuro Anterior Ediciones, 2018

© Nuevos Emprendimientos Editoriales, S. L., 2018

Preimpresión: Moelmo, S.C.P.

eISBN: 978-84-16737-47-5

«Esta obra se benefició del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de Publicación del Institut français y del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y Europeos.»

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Ned Ediciones
www.nedediciones.com

A Fabien Éboussi Boulaga,
Jean-François Bayart
y Peter L. Geschiere

Índice

Introducción. La prueba del mundo
Johannesburgo, 24 de enero de 2016

1. La salida de la democracia
Vuelco, inversión y aceleración
El cuerpo nocturno de la democracia
Mitológicas
La consumación de lo divino
Necropolítica y relación sin deseo

2. La sociedad de la enemistad
El objeto inquietante
El enemigo, ese Otro que yo soy
Los condenados de la fe
Estado de inseguridad
Nanorracismo y narcoterapia

3. La farmacia de Fanon
El principio de destrucción
Sociedad de objetos y metafísica de la destrucción
Miedos racistas
Descolonización radical y fiesta de la imaginación
La relación clínica
El doble sorprendente
La vida que se va

4. Este mediodía agobiante
Atolladeros del humanismo
El Otro de lo humano y genealogías del objeto
El mundo cero
Antimuseo
Autofagia
Capitalismo y animismo
Emancipación de lo viviente

Conclusión. La ética del pasante

Introducción
La prueba del mundo

No basta con tener un libro en la mano para saber utilizarlo. En un primer momento, nuestro deseo había sido escribir uno que casi no estuviera rodeado de misterio. Finalmente, nos encontramos con un breve ensayo hecho de pinceladas de bosquejos, de capítulos paralelos, de trazos más o menos discontinuos, de juegos de puntos, de gestos vivos y rápidos, hasta de leves movimientos de retiro seguidos de bruscas inversiones.

Claro está que el tema, que era áspero, no se prestaba mucho a una serenata. Por lo tanto, habrá bastado con sugerir la presencia de un hueso, de un cráneo de muerto o de un esqueleto en el interior del elemento. Ese hueso, ese cráneo de muerto y ese esqueleto tienen nombres: la repoblación de la Tierra, la salida de la democracia, la sociedad de la enemistad, la relación sin deseo, la voz de la sangre, el terror y el contraterror en cuanto medicamento y veneno de nuestra época (véanse capítulos 1 y 2). El mejor medio de acceder a esos diferentes esqueletos era producir una forma no abúlica, sino tensa y cargada de energía. Cualquiera que fuese el caso, éste es un texto sobre cuya superficie el lector puede deslizarse libremente, sin ningún control ni pasaporte. Puede permanecer tanto como quiera, desplazarse a su capricho, entrar y salir en cualquier momento y por cualquier puerta. Puede partir a cualquier dirección al tiempo que conserva, respecto de cada una de sus palabras y cada una de sus afirmaciones, una distancia crítica igual y, si es preciso, una pizca de escepticismo.

En efecto, todo gesto de escritura supuestamente implica una fuerza, o incluso un diferendo; eso que, aquí, se llama un elemento. En el caso actual, se trataba de un elemento bruto y de una fuerza estrecha, una fuerza de separación más que una fuerza que intensifica el lazo; una fuerza de escisión y de aislamiento real, vuelta exclusivamente sobre sí misma, que intenta exceptuarse del resto del mundo al tiempo que pretende asegurar su último gobierno. La reflexión que sigue, en efecto, se ocupa de la reconducción a escala planetaria de la relación de enemistad y sus múltiples reconfiguraciones en las condiciones contemporáneas. El concepto platónico de *pharmakon* —la idea de un medicamento que opera a la vez como remedio y como veneno— constituye su pivote. Apoyándose en parte en la obra política y psiquiátrica de Frantz Fanon se muestra

cómo, siguiendo los pasos de los conflictos de la descolonización, la guerra (en la figura de la conquista y la ocupación, del terror y de la contrainsurrección) se ha convertido, al salir del siglo XX, en el sacramento de nuestra época.

A cambio, esta transformación liberó movimientos pasionales que, poco a poco, llevan a las democracias liberales a ponerse el atuendo de la excepción, a emprender a lo lejos acciones incondicionadas y a querer ejercer la dictadura contra ellas mismas y contra sus enemigos. Entre otras cosas, uno se interroga sobre las consecuencias de esta inversión, y los términos nuevos en los cuales se plantea en adelante la cuestión de las relaciones entre la violencia y la ley, la norma y la excepción, el estado de guerra, el estado de seguridad y el estado de libertad. En el contexto de achicamiento del mundo y de la repoblación de la Tierra en favor de los nuevos ciclos de circulación de las poblaciones, este ensayo no sólo se esfuerza en abrir nuevas pistas para una crítica de los nacionalismos atávicos. También se interroga, de manera indirecta, acerca de lo que podrían ser los fundamentos de una genealogía común y, por consiguiente, de una política de lo viviente más allá del humanismo.

En efecto, el ensayo trata acerca de ese tipo de arreglo con el mundo —o incluso de uso del mundo— que, en este comienzo de siglo, consiste en no dar un céntimo por todo cuanto no es uno mismo. Este proceso tiene una genealogía y un nombre: la carrera hacia la separación y la *desligazón*. Ésta se desarrolla sobre un fondo de angustia de aniquilación. En efecto, son numerosos aquellos que, en la actualidad, están aquejados por el espanto. Temen haber sido invadidos y estar a punto de desaparecer. Pueblos enteros tienen la impresión de haber llegado al cabo de los recursos necesarios para seguir asumiendo su identidad. Consideran que ya no hay un afuera y que, para protegerse de la amenaza y del peligro, se requieren cercamientos. No queriendo ya acordarse de nada, y sobre todo de sus propios crímenes y fechorías, fabrican objetos malos que efectivamente terminan por obsesionarlos y de los que en adelante tratan violentamente de deshacerse.

Poseídos por los malos espíritus que no dejaron de inventar y que, en una espectacular inversión, ahora los rodean, en adelante se formulan preguntas más o menos semejantes a las que tuvieron que enfrentar, no hace tanto tiempo, muchas sociedades no occidentales tomadas en las redes de fuerzas mucho más destructivas, como la colonización y el imperialismo.[1] Teniendo en cuenta todo lo que ocurre, ¿puede el Otro ser considerado como mi semejante todavía? Devueltos a las extremidades, como ocurre con nosotros aquí y ahora, ¿precisamente en qué consisten mi humanidad y la del otro? Como la carga del Otro se ha vuelto tan aplastante, ¿no sería mejor que mi vida deje de estar ligada a su presencia,

así como la suya a la mía? ¿Por qué, contra viento y marea, a pesar de todo, debo velar sobre el Otro, lo más cerca posible de su vida si, a cambio, su único objetivo es mi pérdida? Si, en definitiva, la humanidad sólo existe en la medida en que está en el mundo y es del mundo, ¿cómo fundar una relación con los Otros basada en el reconocimiento recíproco de nuestra común vulnerabilidad y finitud?

Manifiestamente, no se trata ya de ampliar el círculo, sino de hacer de las fronteras formas primitivas de puesta a distancia de los enemigos, de los intrusos y los extranjeros, todos aquellos que no son de los nuestros. En un mundo más que nunca caracterizado por una desigual redistribución de las capacidades de movilidad y donde, para muchos, moverse y circular constituyen la única posibilidad de supervivencia, la brutalidad de las fronteras es en adelante un dato fundamental de nuestro tiempo. Las fronteras no son ya lugares que uno franquea, sino líneas que separan. En esos espacios más o menos miniaturizados y militarizados, supuestamente todo debe inmovilizarse. Numerosos son aquellos y aquellas que ahora encuentran allí su fin, deportados cuando no son simplemente víctimas de naufragios o electrocutados.

El principio de igualdad es atacado frontalmente tanto por la ley del origen común y de la comunidad de nacimiento como por el fraccionamiento de la ciudadanía y su declinación en ciudadanía «pura» (la de los autóctonos) y en ciudadanía de prestado (aquella que, ya precarizada, casi no está a resguardo de la decadencia). Frente a las situaciones peligrosas tan características de la época, la cuestión, por lo menos en apariencia, no es ya saber cómo conciliar el ejercicio de la vida y de la libertad con el conocimiento de la verdad y la solicitud por otro que uno mismo. En adelante, es saber cómo, en una suerte de surgimiento primitivo, actualizar la voluntad de poder utilizando medios crueles y virtuosos a partes iguales.

Por eso, la guerra no sólo se ha instalado como fin y como necesidad en la democracia, sino también en lo político y en la cultura. Se ha convertido en remedio y veneno: nuestro *pharmakon*. La transformación de la guerra en *pharmakon* de nuestra época, a cambio, liberó pasiones funestas que, poco a poco, llevan a nuestras sociedades a salir de la democracia y a transformarse en sociedades de la enemistad, como ocurrió bajo la colonización. Esta reconducción planetaria de la relación colonial y sus múltiples reconfiguraciones en las condiciones contemporáneas no escatiman mucho a las sociedades del Norte. La guerra contra el terror y la instauración de un «estado de excepción» a escala mundial no hacen sino amplificarla.

Pero, en la actualidad, ¿quién podría hoy verdaderamente tratar de la guerra en cuanto *pharmakon* de nuestro tiempo sin convocar a Frantz

Fanon, a cuya sombra fue escrito este ensayo? La guerra colonial —puesto que sobre todo de ella habla Fanon— es finalmente si no la matriz en última instancia del *nomos* de la Tierra, por lo menos uno de los medios privilegiados de su institucionalización. Guerras de conquista y de ocupación y, en muchos aspectos, guerras de exterminio, las guerras coloniales fueron al mismo tiempo guerras de sitio tanto como guerras extranjeras y guerras raciales. Pero ¿cómo olvidar que, por otra parte, tenían aspectos de guerras civiles, de guerras de defensa, cuando las guerras de liberación no convocaban a cambio las guerras llamadas «contrainsurreccionales»? En verdad encastre de guerras encadenadas unas a otras, causas y consecuencias unas de otras, es la razón por la cual dieron paso a tanto terror y tantas atrocidades. Es también la razón por la cual provocaron, en aquellos y aquellas que las padecieron o formaron parte de ellas, ora la creencia en una omnipotencia ilusoria, ora el espanto y el desvanecimiento liso y llano del sentimiento de existir.

Como la mayoría de las guerras contemporáneas —incluidas la guerra contra el terror y las diversas formas de ocupación—, las guerras coloniales fueron guerras de extracción y de depredación. De ambos lados, tanto el de los vencidos como el de los vencedores, invariablemente condujeron a la ruina de algo no figurable, casi sin nombre, tan difícil de pronunciar: ¿cómo se reconoce, a través del rostro del enemigo que se trata de abatir pero de quien igualmente se podría curar sus heridas, otro rostro del hombre en su plena humanidad y, por lo tanto, semejante al nuestro (véase capítulo 3)? Ellas liberaron fuerzas pasionales que decuplicaron, a cambio, la facultad de los hombres de dividirse. Obligaron a unos a reconocer más abiertamente que en el pasado sus deseos más reprimidos y a comunicarse más directamente que antes con sus mitos más oscuros. A otros les ofrecieron la posibilidad de salir de su sueño abismal, de experimentar quizá por primera y única vez la potencia de ser del mundo circundante y, de paso, de padecer su propia vulnerabilidad e inconclusión. Brutalmente expuestos al sufrimiento de terceros desconocidos, otros, finalmente, se dejaron conmover y afectar. Al llamado de esos innumerables cuerpos de dolor, repentinamente salieron del círculo de la indiferencia en el cual, hasta entonces, se hallaban encerrados.

Frente al poder colonial y a la guerra del mismo nombre, Fanon había comprendido que no había sujeto salvo en vida (véase capítulo 3). Como ser vivo, el sujeto estaba de entrada abierto al mundo. Al comprender la vida de los otros seres vivos y no vivos, él comprendía la suya; que él mismo existía como forma viva; y que a partir de entonces podía corregir la asimetría de la relación; introducirle una dimensión de reciprocidad y aportar un cuidado a la humanidad. Por otra parte, Fanon consideraba el gesto de cuidar como una práctica de resimbolización en la cual siempre se

jugaba la posibilidad de la reciprocidad y de la mutualidad (el encuentro auténtico con otros). Al colonizado que se negaba a ser castrado le aconsejó volver la espalda a Europa, es decir, comenzar por sí mismo, mantenerse en pie fuera de las categorías que lo mantenían encorvado. La dificultad no era solamente haber sido asignado a una raza, sino haber interiorizado los términos de esa asignación; haber llegado a desear la castración y a convertirse en su cómplice. Porque todo o casi todo incitaba al colonizado a habitar la ficción que el Otro había fabricado a su respecto como su piel y su verdad.

Al oprimido que trataba de librarse de la carga de la raza, pues, Fanon le propuso un largo camino de cura. Esa cura comenzaba por y en el lenguaje y la percepción, por el conocimiento de esa realidad fundamental según la cual volverse hombre en el mundo implicaba aceptar estar expuesto al otro. La cura proseguía por un colosal trabajo sobre sí, por nuevas experiencias del cuerpo, del movimiento, del estar-juntos (hasta de la comunión) como ese fondo común que el hombre tiene de más vivo y de más vulnerable y, eventualmente, por el ejercicio de la violencia. Esa violencia era dirigida contra el sistema colonial. Una de las particularidades de ese sistema era manufacturar una gama de sufrimientos que no convocaban en respuesta ni hacerse cargo de ninguna responsabilidad, ni solicitud, ni simpatía y, a menudo, ni piedad. Por el contrario, se ponía todo en marcha para embotar toda capacidad para cualquiera de sufrir a causa del sufrimiento de los indígenas, de ser afectado por ese sufrimiento. Todavía más, la violencia colonial tenía por función captar la fuerza del deseo en el sometido y desviarla hacia investiduras improductivas. Al tener la pretensión de querer el bien del indígena en su lugar, el aparato colonial no buscaba solamente bloquear su deseo de vida. Apuntaba a alcanzar y a disminuir sus capacidades de estimarse a sí mismo como agente moral.

Precisamente a ese orden se opuso resueltamente la práctica política y clínica de Fanon. Mejor que otros, él había puesto de manifiesto una de las grandes contradicciones heredadas de la era moderna, pero que a su época le costaba trabajo destrabar. El vasto movimiento de repoblación del mundo inaugurado en el linde de los Tiempos modernos había resultado en una masiva «captura de las tierras» (la colonización), a una escala y gracias a técnicas nunca antes conocidas en la historia de la humanidad. Lejos de conducir a una planetarización de la democracia, la avalancha hacia las nuevas tierras había desembocado en un nuevo derecho (*nomos*) de la Tierra cuya principal característica era consagrar la guerra y la raza como los dos sacramentos privilegiados de la historia. La conversión en sacramento de la guerra y de la raza en los altos hornos del colonialismo la convirtió a la vez en el antídoto y el veneno de la modernidad, su doble

pharmakon.

En tales condiciones, pensaba Fanon, la descolonización como acontecimiento político *constituyente* no podía privarse mucho de la violencia. En todos los casos, fuerza activa primitiva, ésta preexistía a su advenimiento. La descolonización consistía en la puesta en movimiento de un cuerpo animado, capaz de explicarse exhaustivamente y en un impacto sin reserva con todo aquello que, siéndole anterior y exterior, le impedía acontecer a su concepto. Sin embargo, así de creativa como debía serlo, la violencia pura e ilimitada nunca estaba por completo a resguardo de una posible ceguera. Bloqueada en una repetición estéril, en todo momento podía degenerar y su energía ponerse al servicio de la destrucción por la destrucción.

Por su lado, el gesto médico no tenía por función primordial la erradicación absoluta de la enfermedad o la supresión de la muerte y el advenimiento de la inmortalidad. El hombre enfermo era el hombre sin familia, sin amor, sin relaciones humanas y sin comunión con una comunidad. Era el hombre privado de la posibilidad de un encuentro auténtico con otros hombres con los cuales no compartía, *a priori*, lazos de descendencia o de origen (véase capítulo 3). Ese *mundo de los hombres sin lazo* (o de los hombres que sólo aspiran a ponerse al margen de los otros) todavía está con nosotros, aunque bajo configuraciones incesantemente cambiantes. Está con nosotros en los meandros de la reactivación judeófoba y de su espejo mimético, la islamofobia. Está con nosotros en la forma del deseo de un *apartheid* y de endogamia que atormenta a nuestra época, sumiéndonos en un sueño alucinatorio, el de la «comunidad sin extranjeros».

Un poco en todas partes, la ley de la sangre, la ley del talión y el deber de la raza —los dos suplementos constitutivos del nacionalismo atávico— vuelven a la superficie. La violencia hasta entonces más o menos oculta de las democracias sube a la superficie, dibujando un círculo mortífero que aprisiona la imaginación y del que es cada vez más difícil salir. El orden político, poco más o menos en todas partes, se reconstituye como forma de organización para la muerte. Poco a poco, un terror de esencia molecular y supuestamente defensivo trata de legitimarse confundiendo las relaciones entre la violencia, el homicidio y la ley, la fe, el mandato y la obediencia, la norma y la excepción, o incluso la libertad, el acoso y la seguridad. Ya no se trata, mediante el derecho y la justicia, de excluir el homicidio de las cuentas de la vida en común. Cada vez, lo que se trata de arriesgar es la apuesta suprema. Ni el *hombre aterrador* ni el hombre aterrorizado, ambos los nuevos sustitutos del ciudadano, reniegan el homicidio. Por el contrario, cuando no creen muy simplemente en la muerte (dada o recibida), la consideran la garantía última de una historia templada por el

hierro y el acero; la historia del Ser.

Fanon llevó de un extremo a otro, tanto en su pensamiento como en su praxis, preocupaciones tales como la irreductibilidad del lazo humano, la no separación de lo humano y de los otros seres vivientes, la vulnerabilidad del hombre en general y del hombre enfermo de la guerra en particular, o incluso el cuidado requerido para escribir lo viviente en la duración. Precisamente de estos interrogantes se trata, de manera sesgada y con figuras cambiantes, en los capítulos que siguen. Como Fanon había dado pruebas de una solicitud particular respecto del África y, definitivamente, había ligado su suerte con la del continente, era normal que África ocupara un lugar en primer plano en esta reflexión (véase capítulo 4).

En efecto, hay nombres que, al no remitir mucho a la cosa, la pasan por alto o al lado. Ellos desempeñan una función de desfiguración y de distorsión. Razón por la cual la cosa, la verdadera cosa, tiende a resistir tanto al nombre como a toda traducción. No porque estuviera revestida de una máscara, sino porque su fuerza de proliferación es tal que todo calificativo se vuelve repentinamente superfluo. Para Fanon, ése era el caso de África y de su máscara, el negro. ¿Entidad como un cajón de sastre, pantanosa y sin peso ni relieve histórico, acerca de la cual cualquiera podía decir más o menos cualquier cosa sin que ello se preste a ninguna consecuencia? ¿O fuerza propia al mismo tiempo que proyecto capaz, por sus propias reservas de vida, de acaecer a su concepto y de escribirse ella misma en esa nueva edad planetaria?

Para dar cuenta de los mundos de lo viviente sin caer en la repetición, Fanon prestó atención a la experiencia que tenía la gente de las superficies y las profundidades, del mundo de las luces y de los reflejos, y del mundo de las sombras. Tratándose de las significaciones últimas, sabía que era necesario buscarlas tanto del lado de las estructuras como del lado tenebroso de la vida. De ahí, la extraordinaria atención que dedicó al lenguaje, a la palabra, a la música, al teatro, a la danza, a la pompa, al decorado y a todo tipo de objetos técnicos y de estructuras psíquicas. Por lo demás, casi no se trata, en este ensayo, de ensalzar a los muertos, sino de evocar de manera fragmentaria a un gran pensador de la *transfiguración*.

Para ello, no encontramos nada más apropiado que una escritura figural, que oscila entre lo vertiginoso, la disolución y la dispersión. Es una escritura hecha de sortijas entrecruzadas, y cuyas aristas y líneas se reúnen cada vez en su punto de fuga. Se lo habrá comprendido: en esta escritura la función de la lengua es llevar a la vida lo que había sido abandonado a las potencias de la muerte; es volver a abrir el acceso a los yacimientos del futuro, comenzando por el futuro de aquellos de los cuales, no hace mucho, era difícil decir cuál era la parte de lo humano y cuál la del

animal, del objeto, de la cosa o de la mercancía (véase capítulo 4).

Johannesburgo, 24 de enero de 2016

Este ensayo fue escrito en el curso de mi larga estancia en el Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) en la Universidad de Witwatersrand (Johannesburgo, Sudáfrica).

En el curso de esos años, saqué el mayor provecho de los intercambios constantes con mis colegas Sarah Nuttall, Keith Breckenridge, Pamila Gupta, Sara Duff, Jonathan Klaaren, Cath Burns y, recientemente, Hlonipa Mokoena y Shireen Hassim. Adam Habib, Tawana Kupe, Zeblon Vilakazi, Ruksana Osman e Isabel Hofmeyr fueron siempre muy estimulantes. El seminario posdoctoral que yo animaba en WISER con mi colega Sue van Zyl y en el cual Charne Lavery, Claudia Gastrow, Joshua Walker, Sarah Duff, Kirk Side y Timothy Wright regularmente colaboraron habrá sido un valioso espacio de investigación y de creatividad.

Paul Gilroy, David Theo Goldberg, Jean Comaroff, John Comaroff, Françoise Vergès, Éric Fassin, Laurent Dubois, Srinivas Aravamudan, Elsa Dorlin, Grégoire Chamayou, Ackbar Abbas, Dilip Gaonkar, Nadia Yala Kisukidi, Eyal Weizman, Judith Butler, Ghassan Hage, Ato Quayson, Souleymane Bachir Diagne, Adi Ophir, Célestin Monga, Siba Grovogui, Susan van Zyl, Henry Louis Gates y Xolela Mangcu fueron fuentes fecundas de inspiración y, a menudo sin saberlo, interlocutores de primerísimo plano.

Agradezco a mis colegas del Johannesburg Workshop in Theory and Criticism (JWTC), Leigh-Ann Naidoo, Zen Marie y Kelly Gillespie por haber sido compañeros tan fieles, así como a Najibha Deshmukh y Adila Deshmukh por su profunda amistad.

Como de costumbre, mi editor Hugues Jallon y su equipo, Pascale Iltis, Thomas Deltombe y Delphine Ribouchon, fueron un apoyo sin fisuras.

El ensayo está dedicado a un hombre que está más allá de los nombres, Fabien Éboussi Boulaga, y a dos amigos indefectibles, Jean-François Bayart y Peter L. Geschiere.

1. Chinua Achebe, A., *Le Monde s'effondre*, Présence africaine, París, 1973.

1. La salida de la democracia

El objeto de este libro es contribuir, a partir del África donde vivo y trabajo (pero también a partir del resto del mundo que no dejé de recorrer), a una crítica del tiempo que es el nuestro, el tiempo de la repoblación y de la planetarización del mundo bajo la égida del militarismo y del capital y, última consecuencia, el tiempo de la salida de la democracia (o de su inversión). Para llevar a buen término este proyecto habremos de seguir un proceder transversal, atento a los tres motivos de la apertura, de la travesía y de la circulación. Semejante proceder sólo es fructífero si da paso a una *lectura hacia atrás* de nuestro presente.

Ella parte del presupuesto según el cual toda deconstrucción verdadera del mundo de nuestro tiempo comienza por el pleno reconocimiento del estatuto forzosamente provincial de nuestros discursos y de la índole necesariamente regional de nuestros conceptos y, en consecuencia, por una crítica de toda forma de universalismo abstracto. De esta forma, se esfuerza por romper con el signo de los tiempos del que se sabe que corresponde al cierre y a las demarcaciones de todo tipo, la frontera entre aquí y allá, lo cercano y lo lejano, el interior y el exterior que sirven de línea Maginot para una gran parte de lo que hoy pasa por el «pensamiento global». Pero no puede haber un «pensamiento global» salvo aquel que, volviendo la espalda a la segregación teórica, se apoya de hecho en los archivos del «Todo-Mundo» (Édouard Glissant).

Vuelco, inversión y aceleración

Para las necesidades de la reflexión que aquí se bosqueja, cuatro rasgos característicos del tiempo que es el nuestro merecen ser puestos de manifiesto. El primero es el achicamiento del mundo y la repoblación de la Tierra en favor del cambio demográfico que, en adelante, opera en provecho de los mundos del Sur. El desarraigo geográfico y cultural, luego la reubicación voluntaria o la implantación forzada de poblaciones enteras en vastos territorios antes habitados exclusivamente por pueblos autóctonos fueron acontecimientos decisivos de nuestro advenimiento a la modernidad.[2] En la vertiente atlántica del planeta, dos momentos

significativos, ambos ligados a la expansión del capitalismo industrial, acompasaron ese proceso de redistribución planetaria de las poblaciones.

Se trata de la colonización (iniciada a comienzos del siglo XVI con la conquista de las Américas) y de la trata de los esclavos negros. Tanto el comercio negrero como la colonización coincidieron en gran parte con la formación del pensamiento mercantilista en Occidente, cuando no estuvieron lisa y llanamente en sus orígenes.[3] El comercio negrero funcionaba a un ritmo febril con los brazos más útiles y las energías más vitales de las sociedades proveedoras de esclavos.

En las Américas, la mano de obra servil de origen africano fue puesta a trabajar en el marco de un vasto proyecto de sumisión del medio ambiente con el fin de su puesta en valor racional y rentable. En muchos aspectos, el régimen de la plantación fue, ante todo, el de los bosques y los árboles que fue preciso cortar, quemar y arrasar regularmente; del algodón o de la caña de azúcar que debía reemplazar a la naturaleza preexistente, de los paisajes antiguos que hizo falta remodelar, de las formaciones vegetales anteriores que fue necesario destruir, y de un ecosistema que fue menester reemplazar por un agrosistema.[4] Sin embargo, la plantación no sólo era un dispositivo económico. Para los esclavos trasplantados al Nuevo Mundo, también era la escena donde se jugaba otro comienzo. Aquí debutaba una vida en adelante vivida según un principio específicamente racial. Pero lejos de no ser más que un mero significante biológico, la raza así entendida remitía a un cuerpo sin mundo y fuera del suelo, un cuerpo de energía combustible, una suerte de doble de la naturaleza que, mediante el trabajo, se podía transformar en existencias o fondo disponible.[5]

La colonización, por su parte, funcionaba mediante la excreción de aquellos y aquellas que, en varios aspectos, eran considerados superfluos, supernumerarios en el seno de las naciones colonizadoras. Era el caso, en particular, de los pobres a cargo de la sociedad y de los vagabundos y delincuentes, de quienes se pensaba que perjudicaban a la nación. Era una tecnología de regulación de los movimientos migratorios. Numerosos eran aquellos que, en esa época, consideraban que esa forma de la migración beneficiaría en última instancia a los países de partida. Como escribía, por ejemplo, Antoine de Montchrestien en su *Traité d'économie politique* a comienzos del siglo XVII:

> No sólo un gran número de hombres que viven ahora aquí en medio del ocio, y representan un peso, una carga y no reportan a este reino, serán puestos por eso a trabajar, sino que también sus hijos de 12 o 14 años, o menos, serán alejados de la holganza, haciendo mil suertes de cosas inútiles, que tal vez sean buenas mercancías para este país [...][6]

Y todavía más, añadía, «nuestras mujeres ociosas [...] serán empleadas

para arrancar, teñir y separar plumas, para tirar, batir y trabajar el cáñamo y recoger el algodón, y diversas cosas de la tintura». Los hombres, por su parte, podrán «emplearse para trabajar en las minas y en las actividades de labranza, e incluso para cazar ballenas [...] además de la pesca del bacalao, el salmón, el arenque, y para aserrar árboles», concluía.[7]

Del siglo XVI al XVIII, esas dos modalidades de repoblación del planeta mediante la depredación humana, la extracción de las riquezas naturales y el poner a trabajar a grupos sociales subalternos constituyeron posturas económicas, políticas y en muchos aspectos filosóficas primordiales del período.[8] Tanto la teoría económica como la teoría de la democracia fueron en parte construidas sobre la defensa o sobre la crítica de una u otra de esas dos formas de redistribución espacial de las poblaciones.[9] Éstas, en cambio, estuvieron en el origen de muchos conflictos y guerras de reparto o de acaparamiento. Resultado de ese movimiento de alcance planetario, una nueva división de la Tierra vio la luz del día con, en el centro, las potencias occidentales y, en el exterior o en los márgenes, las periferias: campos de la lucha a ultranza y consagrados a la ocupación y al saqueo.

Y todavía hay que tener en cuenta la distinción generalmente usual entre la colonización comercial —o incluso las factorías— y la colonización de población propiamente dicha. Ciertamente, en ambos casos, se consideraba que el enriquecimiento de la colonia —cualquier colonia— no tenía sentido a menos que contribuyera al enriquecimiento de la metrópolis. No obstante, la diferencia residía en el hecho de que la colonia de población era concebida como una extensión de la nación, mientras que la colonia de factoría o de explotación no era más que una manera de enriquecer a la metrópolis por el sesgo de un comercio asimétrico, desigual, casi sin ninguna inversión pesada sobre el terreno.

Por otra parte, la dominación sobre las colonias de explotación estaba teóricamente consagrada a un fin, y la implantación de los europeos en esos lugares era totalmente provisoria. En el caso de las colonias de población, la política de migración apuntaba a conservar en el seno de la nación a gente que se habría perdido de haber permanecido entre nosotros. La colonia servía de válvula de escape para esos indeseables, categorías de la población «cuyos crímenes y depravaciones» habrían podido ser «rápidamente destructivos», o cuyas necesidades los habrían llevado a la cárcel o los habrían obligado a mendigar, volviéndolos inútiles para el país. Esta escisión de la humanidad en poblaciones «útiles» e «inútiles», «excedentarias» y «superfluas» siguió siendo la regla, midiéndose la utilidad, en cuanto a lo esencial, en la capacidad de despliegue de la fuerza de trabajo.

Por lo demás, la repoblación de la Tierra a comienzos de la era

moderna no pasa solamente por la colonización. Migraciones y movilidad también se explican por factores religiosos. En el curso del período 1685-1730, inmediatamente después de la revocación del Edicto de Nantes, alrededor de 170.000 a 180.000 hugonotes huyen de Francia. La emigración religiosa toca a muchas otras comunidades. En realidad, diferentes tipos de circulación internacionales se entrelazan, ya se trate de los judíos portugueses cuyas redes comerciales se articulan alrededor de los grandes puertos europeos de Hamburgo, Ámsterdam, Londres o Burdeos; de los italianos que invierten en el mundo de la finanza, del comercio o de los oficios altamente especializados del vidrio y de los productos de lujo; hasta de los soldados, mercenarios, ingenieros que, gracias a los múltiples conflictos de la época, pasan alegremente de un mercado de la violencia a otro.[10]

En los albores del siglo XXI, la trata de esclavos y la colonización de las regiones lejanas del globo no son ya los medios por los cuales se efectúa la repoblación de la Tierra. El trabajo, en su acepción tradicional, no es ya necesariamente el medio privilegiado de la formación del valor. No obstante, es el momento del debilitamiento, de las grandes y pequeñas dislocaciones y transferencias, en pocas palabras, de nuevas figuras del éxodo.[11] Las nuevas dinámicas circulatorias y la formación de las diásporas pasan en gran parte por el comercio o el negocio, las guerras, los desastres ecológicos y las catástrofes ambientales, y las transferencias culturales de todo tipo.

El envejecimiento acelerado de los conjuntos humanos de las naciones ricas del mundo, desde este punto de vista, representa un acontecimiento de un alcance considerable. Es la inversa de los excedentes demográficos típicos del siglo XIX que acabamos de evocar. La distancia geográfica en cuanto tal ya no representa un obstáculo a la movilidad. Las grandes rutas de la migración se diversifican y se establecen dispositivos cada vez más sofisticados para eludir las fronteras. Por eso, si los flujos migratorios centrípetos se orientan hacia varias direcciones simultáneamente, Europa y los Estados Unidos en particular no dejan de ser puntos de fijación importantes de las multitudes en movimiento; en particular, aquellas que vienen de los centros de pobreza del planeta. Aquí surgen nuevas aglomeraciones y se construyen, pese a todo, nuevas Ciudades polinacionales. Frente a las nuevas circulaciones internacionales aparecen, poco a poco y en la totalidad del planeta, diversos conjuntos de territorios mezclados.

Esa nueva diáspora —que viene a añadirse a las olas anteriores de migraciones procedentes del Sur— confunde los criterios de pertenencia nacional. Pertenecer a la nación no es ya solamente un asunto de origen, sino también de elección. Una masa incesantemente creciente de personas

participan en adelante de varios tipos de nacionalidades (nacionalidad de origen, de residencia, de elección) y de vínculos identitarios. En ciertos casos, se ven intimados a decidirse, a fundirse en la población poniendo un término a las dobles fidelidades; o, en caso de delito que pone en peligro la «existencia de la nación», de correr el riesgo de ser despojados de la nacionalidad de adopción.[12]

Más aún, en el corazón de la repoblación —en curso— de la Tierra no se encuentran únicamente los humanos. Los ocupantes del mundo ya no se limitan solamente a los seres humanos. Más que nunca, incluyen a cantidad de artefactos y todas las especies vivas, orgánicas y vegetales. Ni siquiera las fuerzas geológicas, geomorfológicas y climatológicas dejan de completar la panoplia de los nuevos habitantes de la Tierra.[13] Por cierto, no se trata de seres ni de grupos o familias de entes en cuanto tales. En su punto límite, no se trata ni del medio ambiente ni de la naturaleza. Se trata de agentes y de medios de vida —el agua, el aire, el polvo, los microbios, las termitas, las abejas, los insectos—, autores de relaciones específicas. En consecuencia, hemos pasado de *la condición humana* a *la condición terrestre*.

El segundo rasgo característico de nuestro tiempo es la redefinición —en curso— de lo humano en el marco de una ecología general y de una geografía en adelante ampliada, esférica, irreversiblemente planetaria. De hecho, el mundo no es ya solamente considerado como un artefacto que el hombre fabrica. Salido de la edad de piedra y de la plata, del hierro y del oro, por su parte el hombre tiende hoy a volverse plástico. El advenimiento del hombre plástico y de su corolario, el sujeto digital, va directamente en oposición a cantidad de convicciones consideradas, hasta hace poco, como verdades inmutables.

Como la creencia según la cual existiría un «propio del hombre», un «hombre genérico» que sería separable del animal o del mundo vegetal; o incluso que la Tierra que él habita y explota no sería más que un objeto pasivo de sus intervenciones. Como también la idea según la cual de todas las especies vivas, el «género humano» sería el único en haberse liberado en parte de su animalidad. Como las cadenas de la necesidad biológica fueron quebradas, se habría alzado casi a la altura de lo divino. A contrapelo de estos artículos de fe y de muchos otros, en adelante se admite que, en el seno del universo, el género humano en particular no es más que una parte de un conjunto más vasto de sujetos vivos, que incluye a los animales, los vegetales y otras especies.

Si uno se atiene a la biología y a la ingeniería genética, hablando con propiedad no habría ninguna «esencia del hombre» por salvaguardar ni ninguna «naturaleza del hombre» por proteger. Siendo así, casi no habría ningún límite a la modificación de la estructura biológica y genética de la

humanidad. En el fondo, entregándose a manipulaciones genéticas y germinales, es totalmente posible, se piensa, no solamente «aumentar» al ser humano (*enhancement*), sino también, en un acto espectacular de autocreación, producir lo viviente mediante la tecnomedicina.

El tercer rasgo constitutivo de la época es la introducción generalizada de herramientas y de máquinas calculadoras o computacionales en todos los aspectos de la vida social. Con ayuda de la potencia y la ubicuidad del fenómeno digital, no existe ya una separación estanca entre la pantalla y la vida. La vida transcurre en adelante en la pantalla y la pantalla se ha convertido en la forma plástica y simulada de lo viviente que, por otra parte, en adelante puede ser captada por un código. Mientras tanto:

> [...] no es ya por la confrontación con el retrato o con la figura del doble que presenta el espejo como se pone a prueba el sujeto, sino por la construcción de una forma de presencia del sujeto más cercana al calco y a la sombra proyectada.[14]

Debido a eso, resulta forcluida una parte del trabajo de subjetivación y de individuación por el cual, todavía recientemente, todo ser humano se convertía en una persona dotada de una identidad más o menos indexable. Quiérase o no, pues, la era sería de la plasticidad, de la polinización y de todo tipo de injertos: plasticidad del cerebro, polinización de lo artificial y lo orgánico, manipulaciones genéticas e injertos informáticos, instrumental cada vez más estrecho de lo humano con la máquina. Todas estas mutaciones no solamente dan libre curso al sueño de una vida verdaderamente ilimitada. En adelante, hacen del poder sobre lo viviente —o incluso de la capacidad de alterar voluntariamente la especie humana — la forma sin duda absoluta del poder.

La articulación entre la capacidad de alterar voluntariamente la especie humana —incluso otras especies vivientes y otros materiales en apariencia inertes— y el poder del capital constituye el cuarto rasgo sobresaliente del mundo de nuestro tiempo. La potencia del capital —a la vez fuerza viva y creadora (cuando se trata de extender los mercados y de acumular ganancias) y proceso sangriento de devoración (cuando se trata de destruir irreversiblemente la vida de los entes y de las especies)— fue decuplicada a partir del momento en que los mercados bursátiles escogieron apoyarse en inteligencias artificiales para optimizar el movimiento de las liquideces. Porque la mayoría de estos operadores de alta frecuencia utilizan algoritmos de punta para tratar la masa de las informaciones intercambiadas en los mercados bursátiles, y funcionan a escalas microtemporales inaccesibles para el hombre. En la actualidad, el tiempo de transferencia de la información entre la bolsa y el operador es calculado en milisegundos. Acoplada a otros factores, esa extraordinaria compresión

del tiempo condujo a la paradoja que es, por un lado, el espectacular aumento de la fragilidad y la inestabilidad de los mercados y, por el otro, su poder casi ilimitado de destrucción.

La cuestión que se plantea en adelante es, por lo tanto, saber si todavía es posible impedir que los modos de explotación del planeta caigan en la destrucción absoluta. Esta cuestión es tanto más actual cuanto que la simetría entre el mercado y la guerra nunca fue más manifiesta que hoy. La guerra habrá sido la matriz del desarrollo tecnológico en el curso de los siglos precedentes. Todo tipo de aparatos militares siguen desempeñando hoy ese rol, además de aquel del mercado que, a su vez, funciona más que nunca en el modelo de la guerra,[15] pero una guerra que en adelante opone a especies entre sí, y la naturaleza a los seres humanos. Ese estrecho entrelazamiento del capital, de las tecnologías digitales, de la naturaleza y de la guerra, y las nuevas constelaciones de potencia que posibilita, sin duda alguna, es lo que amenaza más directamente la idea de lo político que, hasta ahora, servía de cimiento a esa forma de gobierno que es la democracia.

El cuerpo nocturno de la democracia

Esta idea era relativamente sencilla: no hay fundamento (o base inmutable) a la comunidad de los hombres que estuviera por principio sustraído al debate. La comunidad es política en la medida en que, consciente de la contingencia de sus fundamentos y de su violencia latente, está dispuesta a volver a poner incesantemente en juego sus orígenes. Es democrática en la medida en que, habiendo sido garantizada esa amplia apertura permanente, la vida del Estado adquiere un carácter público; los poderes son puestos bajo el control de los ciudadanos; y estos últimos son libres de buscar y de hacer valer, sin cesar y cada vez que es necesario, la verdad, la razón, la justicia y el bien común. Al ideal de la fuerza, a los estados de hecho (la arbitrariedad política) y al gusto del secreto se oponen de ahora en adelante las nociones de igualdad, de estado de derecho y de publicidad. De hecho, no basta ya con invocar sus mitos de origen para legitimar el orden democrático en las sociedades contemporáneas.

Por lo demás, si la fuerza de las democracias modernas siempre se deslindó de su capacidad para inventar y reinventar constantemente no sólo su forma, sino también su idea o su concepto, era a menudo a costa del disimulo o del ocultamiento de sus orígenes en la violencia. La historia de esta empresa simultánea de invención y reinvención, de disimulo y de ocultamiento es de lo más paradójica, hasta caótica. En todos los casos,

muestra hasta qué punto el orden democrático, en la diversidad de sus trayectorias, es notoriamente equívoco.

Según el relato consagrado, las sociedades democráticas serían sociedades pacificadas, eso es lo que las distinguiría de las sociedades de guerreros. La brutalidad y la violencia física habrían sido si no desterradas, por lo menos dominadas. Debido al monopolio de la fuerza en beneficio del Estado y de la internalización de las coerciones por los individuos, el cuerpo a cuerpo por el cual se expresaba la violencia física en la sociedad medieval hasta el Renacimiento habría dado paso a la autocoerción, a la reserva y a la civilidad. Esta nueva forma de gobierno de los cuerpos, de las conductas y los afectos habría conducido a la pacificación de los espacios sociales.

La violencia de los cuerpos habría sido reemplazada por la fuerza de las formas. La regulación de los comportamientos, el gobierno de las conductas, la prevención del desorden y de la violencia se efectuarían en lo sucesivo por el sesgo de rituales plenamente aceptados.[16] Al imponer una distancia entre individuos, formas y rituales contribuirían a una civilización de las costumbres por las costumbres. Por eso, las sociedades democráticas no descansarían, como los regímenes monárquicos o tiránicos, en el principio de la obediencia respecto de un hombre fuerte, único capaz de otorgar a la sociedad la posibilidad de disciplinarse. En una gran medida, su fuerza radicaría en la fuerza de sus formas.[17]

La idea según la cual la vida en democracia sería fundamentalmente apacible, civilizada y desprovista de violencia (inclusive en la forma de la guerra y de la devastación) apenas resiste al examen. Es cierto, la emergencia y la consolidación de la democracia fueron a la par con muchas tentativas que apuntaban a controlar la violencia individual, a reglamentarla, a reducirla, incluso a suprimir sus manifestaciones más espectaculares y más abyectas gracias a la reprobación moral o por sanciones jurídicas.

Pero la brutalidad de las democracias siempre fue amortiguada. Desde sus orígenes, las democracias modernas siempre dieron muestras de tolerancia respecto de cierta violencia política, incluso ilegal. Integraron en su cultura formas de brutalidad que recaían en una gama de instituciones privadas que actuaban fuera del Estado, ya se tratase de los cuerpos francos, de las milicias, o de otras formaciones paramilitares o corporativistas.

Durante mucho tiempo, los Estados Unidos fueron un Estado y una *democracia con esclavos*. W. E. B. Du Bois, en su *Black Reconstruction*, recuerda la paradoja en el corazón de esta nación que, desde su nacimiento, proclama la igualdad de los hombres; cuyo gobierno saca su poder del consentimiento de los gobernados; pero que, mediante la

práctica de la esclavitud, se adapta a una disyunción moral absoluta.[18] Al filo de los años 1830, en efecto, los Estados Unidos cuentan con cerca de dos millones de negros. Estos últimos representan el 11,6% de la población en 1900. Su destino está estrechamente ligado al de los blancos sin que las condiciones respectivas de unos y otros, y mucho menos su porvenir, se confundan. Como han observado muchos historiadores, es tan difícil para los dos grupos separarse completamente como unirse. Frente al derecho, los esclavos están en la posición del extranjero en el seno de una sociedad de semejantes. Haber nacido en los Estados Unidos (caso del 90% de ellos en 1860) o proceder de una descendencia mixta (13% de ellos en el mismo período) no cambia nada en el estado de bajeza al que están reducidos, ni en la ignominia de la que están aquejados, y que es transmitida de generación en generación en la forma de una herencia envenenada.

En consecuencia, la democracia con esclavos se caracteriza por su bifurcación. En su seno coexisten dos órdenes: una *comunidad de semejantes* regida, por lo menos teóricamente, por la ley de la igualdad; y una *categoría de no semejantes*, o incluso de *los que no tienen parte*, también instituida por la ley. *A priori*, los que no tienen parte no tienen ningún derecho a tener derechos. Están regidos por la ley de la desigualdad. Esa desigualdad y la ley que la instituye y es su base están fundadas en el prejuicio racial. Tanto el mismo prejuicio como la ley que lo funda permiten mantener una distancia casi infranqueable entre la comunidad de los semejantes y los otros. En la medida en que es una comunidad, la democracia con esclavos no puede ser más que una *comunidad de separación*. Así, Alexis de Tocqueville observa en 1848:

> En casi todos los Estados donde la esclavitud se ha abolido, se le han dado al negro derechos electorales; pero, si se presenta para votar, corre el riesgo de perder la vida. Oprimido, puede quejarse; pero no encuentra sino blancos entre sus jueces. La ley, sin embargo, le abre el banco de los jurados, pero el prejuicio lo rechaza de él. Su hijo es excluido de la escuela donde va a instruirse el descendiente de los europeos. En los teatros, no podría, a precio de oro, comprar el derecho de sentarse al lado de quien fue su amo; en los hospitales, yace aparte. Se permite al negro implorar al mismo Dios que los blancos, pero no rezarle en el mismo altar. Tiene sus sacerdotes y sus templos. No se le cierran las puertas del cielo; pero apenas se detiene la desigualdad al borde del otro mundo. Cuando el negro no existe ya, se echan sus huesos aparte, y la diferencia de condiciones se encuentra hasta en la igualdad de la muerte.[19]

En la democracia con esclavos, los no semejantes no pueden reclamar «la posesión de un solo lugar del suelo».[20] Por lo demás, la obsesión de las democracias con esclavos no es solamente mantenerlos cuidadosamente aparte. Sobre todo, es saber cómo librarse de ellos, hacerlos abandonar

voluntariamente el país o, si es preciso, deportarlos en masa.[21] Y si por azar de tanto en tanto se consiente en elevarlos hasta nosotros, hasta mezclarnos con ellos, es precisamente para luego poder «volver a arrojarlos al polvo»,[22] ese estado natural de las razas envilecidas. Porque el esclavo no es un sujeto de derecho, sino una mercancía como el resto. La escena más dramática de ese arrojarlos al polvo es el linchamiento. Éste representa una forma grandiosa, grotesca y exhibicionista de la crueldad racista. Tiene lugar no detrás de los muros de una prisión, sino en el espacio público.[23] A través de la publicidad de las ejecuciones, la democracia racista pone en escena una insostenible brutalidad e inflama las emociones ante el cadalso. Como técnica del poder racista, el ritual de la ejecución tiene por objeto sembrar el terror en los espíritus de sus víctimas y reavivar las pulsiones mortíferas que forman el cimiento subterráneo de la supremacía blanca.[24]

Gran propietario de esclavos, Thomas Jefferson era particularmente consciente del dilema que planteaba el régimen de la plantación y el estatuto servil en una sociedad llamada libre. No dejó de apiadarse de «la influencia desdichada que esta institución [la esclavitud] ejerce sobre las maneras de nuestro pueblo». La práctica esclavista, en efecto, era a sus ojos el equivalente de la licencia absoluta. Conducía al ejercicio perpetuo de las pasiones más inmanejables. Parte maldita de la democracia norteamericana, la esclavitud era la manifestación del despotismo corrupto e impenitente, el cual descansaba en la abyecta degradación de aquellos que habían sido sometidos.[25] En efecto, la plantación es un lugar tercero donde las formas más espectaculares de la crueldad tienen libre curso, ya se trate de los ataques al cuerpo, de la tortura o de las ejecuciones sumarias.

Gracias al dinero amasado por los plantadores de las Indias Occidentales, la Inglaterra del siglo XVIII puede financiar la cultura naciente del gusto, las galerías de arte y los cafés, lugares por excelencia de aprendizaje de la civilidad. Barones coloniales como William Beckford, o plantócratas tales como Joseph Addison, Richard Steele o Christopher Carrington garantizan el patronazgo de las instituciones culturales. Ellos hacen comisiones a los artistas, arquitectos y compositores. Como civilidad y consumo de productos de lujo van a la par, el café, el azúcar y las especias se convierten en ingredientes necesarios para la vida del hombre civilizado. Mientras tanto, barones coloniales y nababs indios reciclan fortunas mal habidas con el objeto de rehacerse una identidad de aristócrata.[26]

Por último, la «civilización de las costumbres» es posibilitada gracias a las nuevas formas de enriquecimiento y de consumo inauguradas por las aventuras coloniales. En efecto, a partir del siglo XVII el comercio exterior

es considerado como la senda real para garantizar la riqueza de los Estados. Mientras que el control de las corrientes de intercambio internacionales pasa en adelante por el dominio de los mares, la capacidad para crear relaciones de intercambio desiguales, por su parte, se convierte en un elemento decisivo de la potencia. Si el oro y la plata de ultramar son codiciados por todos los Estados y por las diversas cortes principescas de Europa, tal es también el caso de la pimienta, de la canela, del clavo de olor, de la nuez moscada y otras especias. Pero es también el caso del algodón, de la seda, del índigo, del café, del tabaco, del azúcar, de los bálsamos, de los licores de todo tipo, de las resinas y de las maderas medicinales que se compran lejos a precios irrisorios y que se revenden a precios exorbitantes en los mercados europeos.

Para pacificar las costumbres, en efecto, es importante adueñarse de las colonias, establecer compañías concesionarias y consumir cada vez más productos procedentes de partes lejanas del mundo. La paz civil en Occidente, pues, depende en gran parte de la violencia a lo lejos, de los focos de atrocidades que se generan, de las guerras de feudos y otras masacres que acompañan el establecimiento de las plazas fuertes y de las factorías en las cuatro puntas del planeta. Depende del aprovisionamiento de telas para los barcos a vela, de mástiles, madera de construcción, brea, lino y cordaje, pero también de bienes de lujo tales como la seda cruda, los calicós pintados e impresos, la sal para la conservación del pescado, la potasa y los colorantes para la industria textil, sin contar el azúcar.[27] En otros términos, la codicia, el amor por el lujo y otras pasiones ya no son objeto de intempestivas condenas. Pero la satisfacción de esos nuevos deseos depende de la institucionalización de un régimen de desigualdad a escala planetaria. La colonización es la rueda principal de este régimen.[28] A este respecto, el historiador Romain Bertrand sugiere que el Estado colonial «sigue siendo un Estado en pie de guerra».[29] Al decir esto, no se refiere solamente a las exacciones cometidas durante las guerras de conquista, ni siquiera al ejercicio de una justicia privada cruel o a la represión feroz de los movimientos nacionalistas. Él tiene a la vista lo que bien hay que llamar la «política colonial del terror», es decir, el franqueamiento deliberado de un umbral de violencia y de crueldad que se abate sobre aquellos que, previamente, fueron privados de todo derecho. El deseo de hacerlos pedazos se traduce en la generalización de prácticas tales como los incendios de pueblos y de llanuras de cultivo de arroz, las ejecuciones de simples pueblerinos para el ejemplo, el saqueo de las reservas colectivas de alimento y de los graneros, las redadas de una extrema brutalidad entre los civiles o la sistematización de la tortura.

Sistema colonial y sistema esclavista, en consecuencia, representan el depósito amargo de la democracia, precisamente eso que, según una

intuición jeffersoniana, corrompe el cuerpo de la libertad y la lleva inexorablemente hacia la descomposición. Relevándose unos a otros, esos tres órdenes —el orden de la plantación, el orden de la colonia y el orden de la democracia— jamás se dejan, a la manera de George Washington y de su esclavo y compañero William Lee; o incluso Thomas Jefferson y su esclavo Júpiter. Uno agrega su aura al otro, en una estricta relación de distancia aparente y de proximidad e intimidad reprimidas.

Mitológicas

La crítica de la violencia de las democracias, por su parte, no es nueva. Se puede leer directamente en los contradiscursos y prácticas de la lucha que acompañaron su emergencia y luego su triunfo en el siglo XIX. Tal es, por ejemplo, el caso en las diversas variantes del socialismo, la otra idea nueva del siglo XIX; o incluso en el anarquismo de fines del siglo XIX y en las tradiciones del sindicalismo revolucionario en la Francia anterior a la Primera Guerra Mundial e inmediatamente después de la crisis de 1929.

Una de las cuestiones fundamentales que se plantean en la época es saber si la política puede ser otra cosa que una actividad que se refiere al Estado y en la cual el Estado es utilizado para garantizar los privilegios de una minoría. La otra es saber en qué condiciones las fuerzas radicales que apuntan a precipitar el advenimiento de la sociedad del futuro pueden valerse de un derecho a utilizar la violencia para garantizar la realización de sus utopías. En el plano filosófico, uno se pregunta si la humanidad es capaz de alcanzar por sí misma, sin ningún recurso a la trascendencia, un desarrollo de sus capacidades, un incremento de su potencia de actuar, único medio para la historia humana de producirse a sí misma.

A fines del siglo XIX, hace su aparición la noción de acción directa. La acción directa es concebida como una acción violenta conducida de forma independiente de toda mediación estatal. Su objetivo es librarse de las coerciones que impiden que los humanos se comuniquen con sus propias reservas de energía y, al hacerlo, de autoproducirse. La revolución es el ejemplo consumado de esto. Como manera de eliminar violentamente toda contrafuerza objetiva que se oponga a un cambio de las bases de la sociedad, su objetivo es la abolición de los antagonismos de clases y el advenimiento de una sociedad igualitaria.

La huelga general expropiadora, cuyo objetivo es instalar otro modo de producción, es otro ejemplo. Esta suerte de conflictividad sin mediaciones proscribe, por definición, el compromiso. Por otra parte, rechaza toda conciliación. La revolución, se piensa, es un acontecimiento violento. Esa violencia es planificada. En ocasión de acontecimientos revolucionarios,

puede tener por blanco a personas que encarnen el orden en vías de ser derrocado. Aunque inevitable, debe ser encausada y dirigida a las estructuras y las instituciones. En efecto, la violencia revolucionaria tiene algo de irreductible. Ella apunta a la destrucción y la liquidación de un orden establecido, liquidación que no puede obtenerse pacíficamente. La emprende con el orden de las cosas más que con el de las personas.[30]

El anarquismo, en sus diferentes figuras, se presenta como una superación de la democracia particularmente parlamentaria.[31] Las principales corrientes anarquistas se esfuerzan por pensar lo político más allá de la dominación burguesa. Su proyecto es acabar con toda dominación política, siendo la dominación parlamentaria una de sus modalidades. En Mijaíl Bakunin, por ejemplo, la superación de la democracia burguesa pasa por la superación del Estado, esa institución cuya esencia es preservar, ante todo, su propia conservación y las de las clases que, habiéndolo acaparado, en lo sucesivo lo colonizan. La superación del Estado inaugura el advenimiento de «la comuna», figura por excelencia de la autoorganización de lo social más todavía que simple entidad económica o política.

La otra crítica de la brutalidad de las democracias es obra de los sindicalistas revolucionarios para los cuales no se trata tanto de tener una influencia sobre el sistema existente como de destruirlo por la violencia. La violencia se distingue de la fuerza. La fuerza, escribe Georges Sorel, «tiene por objeto imponer la organización de cierto orden social en el cual una minoría gobierna». Ella busca «realizar una obediencia automática». La violencia, en cambio, «tiende a la destrucción de dicho orden» y a «quebrar esa autoridad».[32] De 1919 a comienzos de los años 1930 en Francia, muchas manifestaciones obreras apuntan expresamente a ese objetivo. La mayoría se traducen en muertes de hombres, ocupación de la calle, erección de barricadas. El ciclo provocación-represión-movilización contribuye a la afirmación de una identidad de clase tanto como los largos movimientos de huelgas y los enfrentamientos sucesivos con las fuerzas del orden. La idea es que la violencia proletaria es moral, mientras que la del aparato estatal es reaccionaria. Cerca de dos decenios después de la represión de la Comuna y la disolución de la Primera Internacional en 1876, el anarquismo se desarrolla en Francia. La destrucción de la propiedad y la desposesión de los poseedores son dos de los objetivos que ostenta y el terror de los oprimidos una de sus armas. En los años 1890 ésta adopta la forma de acciones espectaculares, en el seno de una economía del sacrificio, sacrificio a la causa proletaria.[33]

Estas críticas a la democracia —articuladas desde el punto de vista de las clases sociales que originariamente padecieron su brutalidad en el mismo Occidente— son relativamente conocidas. En cambio, no se insistió

lo suficiente en sus múltiples genealogías y su entrelazamiento. Se hizo como si la historia de las democracias modernas se redujera a una historia interna a las sociedades de Occidente y como si, cerradas sobre sí mismas y sobre el mundo, dichas sociedades estuvieran contenidas en los límites estrechos de su entorno inmediato. Pero nunca fue así. El triunfo de la democracia moderna en Occidente coincide con el período de su historia en cuyo transcurso esa región del mundo se ve comprometida en un doble movimiento de consolidación interna y de expansión más allá de los mares. La historia de la democracia moderna, en el fondo, es una historia con dos caras, incluso con dos cuerpos: el cuerpo solar, por un lado, y *el cuerpo nocturno*, por el otro. El imperio colonial y el Estado con esclavos —y más precisamente la plantación y el presidio— constituyen los emblemas mayores de ese cuerpo nocturno.

El presidio, en particular, es un lugar donde son purgadas las penas de exclusión. Esas penas apuntan tanto a alejar como a eliminar a aquellos y aquellas que las padecen. Tal era, originalmente, el caso de los opositores políticos, de los condenados de derecho común a trabajos forzados, hasta de los delincuentes recidivistas.[34] En Francia, la ley del 26 de agosto de 1792 instituye de hecho la deportación política. Entre 1852 y 1854, los presidios coloniales tienen un gran desarrollo. En el curso del siglo XIX tienen lugar envíos masivos en particular a Guayana, donde penas a veces leves de prisión son transformadas en penas a perpetuidad.[35] En varios aspectos, el presidio colonial prefigura la masificación del encierro típico de la era contemporánea, la de la coerción extrema y generalizada y la del confinamiento solitario.[36] La violencia del tratamiento de los prisioneros y las formas de privación a las que son obligados mezclan dos lógicas, aquella de la neutralización y aquella del exilio.[37]

En el fondo, desde sus orígenes, la democracia moderna necesita, para disimular la contingencia de sus fundamentos y la violencia que constituye sus entresijos, envolverse en una estructura casi mitológica. Acabamos de recordarlo, el orden democrático, el orden de la plantación y el orden colonial mantuvieron durante largo tiempo relaciones de hermanos gemelos. Esas relaciones distaron mucho de ser accidentales. Democracia, plantación e imperio colonial objetivamente forman parte de una misma matriz histórica. Este hecho originario y estructurante está en el corazón de toda comprensión histórica de la violencia del orden mundial contemporáneo.

Para captar realmente la naturaleza de las relaciones entre, por un lado, el orden democrático y, por el otro, el orden imperial-colonial, y luego la manera en que esta relación determina la violencia de las democracias, es importante tener en cuenta varios factores (políticos, tecnológicos, demográficos, epidemiológicos, incluso botánicos).[38] De todas las

herramientas técnicas que contribuyeron a la formación de los imperios coloniales a partir del siglo XVIII, las más decisivas fueron probablemente las técnicas de armamento, la medicina y los medios de locomoción. Sin embargo, no bastaba con adquirir imperios, a veces a precio de liquidación, así como lo testimonian la pequeñez de los créditos y de los efectivos comprometidos en las conquistas. Todavía era necesario poblar las nuevas tierras y explotarlas efectivamente. Sacando partido de la decadencia del imperio mogol, del reino javanés y del beylicato otomano, a manera de ejemplo, es lo que hicieron Gran Bretaña, los Países Bajos y Francia en la India, en Indonesia y en Argelia, a veces con técnicas preindustriales.[39]

Nunca se recalcará lo suficiente el impacto que tuvo la quinina en el acaparamiento del mundo por el Occidente. La generalización del uso de la corteza de quinquina, su cultivo en las plantaciones de India y de Java o su cosecha en la montaña andina hicieron dar un salto a las capacidades de aclimatación del hombre blanco bajo los trópicos. Del mismo modo, nunca se recalcará lo suficiente el carácter fuera de la ley de las guerras coloniales llevadas a cabo por las democracias fuera de Europa. Por lo que respecta al África en particular, el empuje colonial coincidió con una de las primeras revoluciones militares de la era industrial. Fue a partir de los años 1850 cuando la técnica de los armamentos y la velocidad de los proyectiles comenzaron a transformar la confrontación militar en «un proceso verdaderamente inhumano».[40] A los cañones, arcabuces, defensas fortificadas y flotas de guerra de los períodos precedentes vienen a añadirse, todo mezclado, la artillería de tiro curvo y largo alcance, las armas de apoyo de infantería de tiro rápido como la ametralladora, hasta los vehículos automotor y los aviones.

Es también la época en cuyo transcurso las democracias se esfuerzan por transferir mal que bien los principios industriales de la producción masiva en el arte de la guerra y al servicio de la destrucción masiva. Gracias a los nuevos armamentos industriales, algunos de los cuales fueron experimentados en el curso de la guerra de Secesión norteamericana (1861-1865) y durante el conflicto ruso japonés de 1904-1905, la idea es decuplicar la potencia de fuego sobre un fondo de aceptación más o menos fatalista de la muerte y de sumisión a la técnica. Las conquistas coloniales, desde este punto de vista, constituyeron un campo privilegiado de experimentación. Ellas dieron lugar a la emergencia de un pensamiento de la potencia y de la técnica que, llevado a sus últimas consecuencias, dio paso a los campos de concentración y a las ideologías genocidas modernas.[41]

Precisamente, de regreso de las conquistas coloniales, se asiste a una aceleración de la confrontación entre el hombre y la máquina, premisa de

la «guerra industrial» y de las carnicerías cuyo emblema será 1914-1918. También con ocasión de las conquistas coloniales se cultiva el acostumbramiento a pérdidas humanas elevadas, sobre todo entre las tropas enemigas. Por lo demás, las guerras de conquista son de cabo a rabo guerras raciales asimétricas.[42] A lo largo de un siglo y medio de guerras coloniales, los ejércitos coloniales perdieron pocos hombres. Algunos historiadores estiman esas pérdidas entre 280.000 y 300.000, cifras relativamente bajas si se tiene en cuenta el hecho de que la guerra de Crimea sola ocasionó cerca de 250.000 muertos. En el curso de tres de las principales «guerras sucias» de la descolonización (Indochina, Argelia, Angola y Mozambique), se cuentan 75.000 muertos del lado colonial y 850.000 del lado indígena.[43] La tradición de las «guerras sucias» encuentra sus orígenes en esos conflictos coloniales. Generalmente, acaban por recortes drásticos en el seno de las poblaciones autóctonas y de profundas mutaciones de la ecología patológica de las regiones así devastadas.

Llevadas a cabo por regímenes que reivindican el derecho, la mayoría de las guerras coloniales, sobre todo en el momento de la conquista propiamente dicha, no son guerras de autodefensa. No son llevadas a cabo con el objeto de recuperar sus bienes o de restablecer cualquier justicia que sea allí donde habría sido ultrajada. Al comienzo, no hay ningún delito cuya gravedad se podría medir objetivamente. La violencia a la que tales guerras dan lugar no obedece a ninguna regla de proporcionalidad. Prácticamente, no hay ningún límite formal a la devastación que afecta a las entidades declaradas enemigas. Numerosos inocentes son muertos, la mayoría no como consecuencia de faltas comprobadas, sino por faltas futuras. La guerra de conquista, pues, no es una ejecución del derecho. Si bien criminaliza al enemigo, no es en la medida en que apunta a restablecer alguna justicia. Lleven o no armas, el enemigo al que se trata de castigar es un enemigo intrínseco, *un enemigo por naturaleza*. En pocas palabras, la conquista colonial da paso a una esfera de la guerra no regulada, *la guerra fuera de la ley* llevada a cabo por la democracia que, al hacerlo, externaliza la violencia hacia un tercer lugar regido por convenciones y costumbres fuera de la norma.

Paradójicamente, esta esfera de la guerra fuera de la ley florece en el mismo momento en que numerosos esfuerzos que intentan transformar tanto el *ius in bello* (el derecho en la guerra) como el *ius ad bellum* (el derecho a hacer la guerra) tienen curso en Occidente. Comenzados a partir de los siglos XVII-XVIII, recaen, entre otras cosas, en la naturaleza del antagonismo (¿qué tipo de guerra se pone en marcha?), la calificación del enemigo (¿con qué tipo de enemigo se enfrentan?, ¿contra quién luchan?, y ¿cómo?), la manera de conducir la guerra; y las reglas generales que se deben observar en función del estatuto de los combatientes, de los no

combatientes y de todos aquellos que están expuestos a la violencia y a la devastación. Precisamente, a fines del siglo XIX, se sientan las bases de un derecho internacional humanitario. Ese derecho, entre otras cosas, apunta a «humanizar» la guerra. Emerge cuando la «guerra de brutalización» está en todo su apogeo en África. Las leyes modernas de la guerra son formuladas por primera vez en las conferencias de Bruselas en 1874 y luego de La Haya en 1899 y 1907. Pero el desarrollo de principios internacionales en la materia no cambia necesariamente la conducta de las potencias europeas en el terreno. Así fue ayer, así es hoy.

Muy pronto, pues, la violencia de las democracias es objeto de una externalización en las colonias, donde adopta la forma de actos brutos de opresión. En efecto, como el poder en la colonia no se apoya en ninguna legitimidad anterior, entonces intenta imponerse a la manera de un destino. Tanto en la imaginación como en la práctica, uno se representa la vida de los indígenas conquistados y sometidos como una sucesión de acontecimientos predestinados. Esa vida, se piensa, está condenada a ser así, ya que la violencia ejecutada por el Estado depende cada vez de una medida no sólo necesaria, sino también inocente. La razón de esto es que el poder colonial está apenas estructurado por la oposición de lo legal y lo ilegal. El derecho colonial está incondicionalmente sometido a los imperativos políticos. Semejante concepción de la instrumentalidad absoluta del derecho tiene por efecto liberar a los poseedores del poder de toda coerción verdadera, ya sea en materia de práctica de la guerra, de criminalización de las resistencias o en el gobierno de todos los días. Su momento constituyente era aquel de la fuerza vacía por carecer de reservas.

Casi siempre obsesionada por el deseo de exterminio (eliminacionismo), la guerra colonial misma es, por definición, una guerra fuera de las fronteras, *fuera de la ley*.[44] Una vez garantizada la ocupación, la población sometida nunca está totalmente a resguardo de una masacre.[45] Por otra parte, no es sorprendente que los principales genocidios coloniales hayan tenido lugar en las colonias de población. En efecto, aquí prevalece un juego de suma cero. Para legitimar la ocupación europea, se pretende previamente desmentir toda presencia autóctona y borrar sus huellas. Al lado de los grandes episodios sangrientos, causa estragos una violencia molecular, raramente mantenida en reserva; una fuerza activa y primitiva, de naturaleza casi sedimentaria y miniaturizada, y que satura el conjunto del campo social.[46] La ley aplicada a los indígenas nunca es la misma que la ley aplicada a los colonos. Los crímenes cometidos por los indígenas son castigados en un marco normativo en el cual estos últimos prácticamente no figuran en cuanto sujetos jurídicos de pleno derecho. A la inversa, para cualquier colono acusado de haber cometido un crimen contra un

autóctono (inclusive el homicidio), basta con invocar la legítima defensa o apelar a las represalias para escapar a toda condena.[47] Cantidad de historiadores observaron que el imperio colonial era todo salvo un sistema dotado de una coherencia absoluta. Improvisación, reacciones *ad hoc* frente a lo imprevisto de las situaciones y, muy a menudo, informalidad y baja institucionalización eran la regla.[48] Pero lejos de atenuar su brutalidad y sus atrocidades, esa porosidad y esa segmentación no hacían sino volverlas más perniciosas. Allí donde el velo espeso del secreto venía a cubrir los actos de abuso de autoridad, la invocación del imperativo de seguridad bastaba para extender más allá de lo razonable las zonas de inmunidad, y la impenetrabilidad las convertía en máquinas casi naturales de inercia.[49] Poco importaba que el mundo creado por las representaciones no coincidiera exactamente con el mundo fenoménico. Para abstenerse de pruebas, bastaba con invocar secreto y seguridad. Progenitura de la democracia, el mundo colonial no era la antítesis del orden democrático. Siempre fue su doble, o incluso su cara nocturna. No hay democracia sin su doble, su colonia, poco importa el nombre y la estructura. Ésta no es exterior a la democracia. No está necesariamente situada fuera de los muros. La democracia lleva a la colonia en su seno, así como la colonia lleva a la democracia, a menudo bajo los rasgos de la máscara.

Como indicaba Frantz Fanon, esa cara nocturna, en efecto, oculta un vacío primordial y fundador: la ley que encuentra su origen en el no derecho y que se instituye en cuanto ley fuera de la ley. A ese vacío fundador se añade un segundo vacío, esta vez de conservación. Esos dos vacíos están estrechamente entrelazados uno con el otro. Paradójicamente, el orden político democrático metropolitano necesita ese doble vacío, en primer lugar, para hacer creer en la existencia de un contraste irreductible entre ella y sus aparentes reversos; luego, para alimentar sus recursos mitológicos y ocultar mejor sus entresijos tanto en el interior como el exterior. En otros términos, las lógicas mitológicas necesarias para el funcionamiento y la supervivencia de las democracias modernas se pagan al precio de la externalización de su violencia originaria en lugares terceros, no lugares cuyas figuras emblemáticas son la plantación, la colonia o, en la actualidad, el campo y la prisión.

Aunque externalizada en las colonias en particular, esa violencia permanece latente en la metrópolis. Una parte del trabajo de las democracias es atenuar al máximo la conciencia de esa presencia latente; hacer casi imposible toda verdadera interrogación sobre sus fundamentos, sus entresijos y las mitologías sin las cuales vacila el orden que garantiza su reproducción. El gran miedo de las democracias es que esa violencia latente en el interior y externalizada en las colonias y otros lugares terceros remonte de pronto a la superficie, luego amenace la idea que el

orden político se había hecho de sí mismo (como instituido de un golpe y de una vez por todas) y había logrado más o menos transmitirse por el sentido común.

La consumación de lo divino

Para el resto, las disposiciones paranoicas de la época se cristalizan alrededor de grandes relatos, el del (re)comienzo y el del fin, el Apocalipsis. Muy pocas cosas parecen distinguir el tiempo del (re)comienzo y el del fin, a tal punto lo que posibilita uno y otro acontecimiento es la destrucción, la catástrofe y la devastación. Desde esta perspectiva, la dominación se ejerce por el sesgo de la modulación de los umbrales catastróficos. Si algunas formas de control pasan por el confinamiento y la estrangulación, otras operan por la indiferencia y el abandono liso y llano. Cualquiera que fuese el caso, resulta que existe, en la herencia judeo-griega de la filosofía que tanto marcó a las humanidades europeas, una relación estructural entre, por un lado, el porvenir del mundo y el destino del Ser y, por el otro, la catástrofe como categoría a la vez política y teleológica.

Para alcanzar su apogeo, se piensa, el Ser debe pasar por una fase de purificación por el fuego. Ese acontecimiento singular prefigura el último acto, aquel en cuyo transcurso, según los términos de Heidegger, la Tierra se explotará a sí misma. Esa autoexplotación, a sus ojos, representa la «suprema realización» de la técnica, término que, en el filósofo alemán, remite tanto a la ciencia como al capital. Que la Tierra se explote a sí misma y la «humanidad actual» desaparecerá con ella, estima. Ahora bien, para una parte de la tradición judeocristiana, la desaparición de la «humanidad actual» no representa una pérdida irremediable, aquella que desemboca en el vacío. No es más que el fin del primer comienzo y, potencialmente, el inicio de «otro comienzo» y de «otra historia», la otra historia de otra humanidad y de otro mundo.

Sin embargo, no es cierto que la humanidad en su conjunto conceda tal lugar a la historia del Ser en su relación con la teología de la catástrofe. En las tradiciones africanas antiguas, por ejemplo, el punto de partida de la interrogación sobre la existencia humana no es la cuestión del ser, sino aquella de la relación, de la implicación mutua, es decir, del descubrimiento y el reconocimiento de otra carne que la mía. Es la cuestión de saber cómo transportarme cada vez a lugares lejanos, a la vez diferentes de mi lugar e implicados en él. Desde esta perspectiva, la identidad es un asunto no de substancia, sino de plasticidad. Es un asunto de cocomposición, de apertura sobre el allá de otra carne, de reciprocidad

entre múltiples carnes y sus múltiples nombres y lugares.

Desde esta perspectiva, producir la historia consiste en desanudar y volver a anudar nudos y potenciales de situaciones. La historia es una serie de situaciones paradójicas de transformación sin ruptura, de transformaciones en la continuidad, de asimilación recíproca de múltiples segmentos de lo viviente. De ahí, la importancia vinculada con el trabajo de relaccionar los contrarios, de fagocitar y ensamblar singularidades. Tales tradiciones no conceden más que muy poca importancia a la idea de un fin del mundo o a la idea de otra humanidad. Por lo tanto, podría ser que esta obsesión, en definitiva, sea propia de la metafísica occidental. Para cantidad de culturas humanas, el mundo, simplemente, no culmina; la idea de una recapitulación de los tiempos no corresponde a nada específico. Lo cual no significa que todo es eterno, que todo es repetición o que todo es cíclico. Muy simplemente, significa que, por definición, el mundo es apertura y que no hay tiempo sino en y por lo inesperado, lo imprevisto. Por eso, el acontecimiento es justamente lo que nadie puede prever, medir o calcular con exactitud. De ese modo, lo «propio del hombre» es estar constantemente en estado de alerta, dispuesto a recibir lo desconocido y abrazar lo inesperado, puesto que la sorpresa está en el origen de los procedimientos de encantamiento sin los cuales el mundo no es mundo.

En otro plano, y para una gran parte de la humanidad, el fin del mundo ya ocurrió. La cuestión no es ya saber cómo vivir en su espera, sino cómo vivir después del fin, vale decir, con la pérdida, en la separación. ¿Cómo rehacer el mundo después de la destrucción del mundo? Para esta parte de la humanidad, la pérdida del mundo impone deshacerse de aquello que, anteriormente, había constituido lo esencial de las inversiones materiales, psíquicas y simbólicas; desarrollar una ética de la renuncia en relación con lo que ayer estaba ahí, que hoy ha desaparecido, y que ahora hay que olvidar puesto que, de todos modos, siempre hay una vida después del fin. El fin no equivale casi al límite último de la vida. Hay algo en el principio de la vida que desafía toda idea de fin. La pérdida y su corolario la separación, en cambio, representan una travesía decisiva. Pero si toda separación es, en alguna parte, una pérdida, toda pérdida no necesariamente equivale a un fin del mundo. Hay pérdidas que liberan porque dan paso a otros registros de la vida y de la relación. Hay pérdidas que, porque garantizan la supervivencia, participan de la necesidad. Hay objetos e inversiones de los que uno debe separarse precisamente para garantizar su perennidad. Del mismo modo, el apego a ciertos objetos e inversiones, al fin y al cabo, sólo puede concluir con la destrucción del yo y de los objetos en cuestión.

Dicho lo cual, la época corresponde decididamente a un doble

movimiento: el entusiasmo por los orígenes y el recomienzo, por un lado, y la salida del mundo, el fin de los tiempos, la conclusión de lo existente y la llegada de otro mundo, por el otro. Estas dos formas del entusiasmo adoptan naturalmente figuras particulares según los lugares. En una poscolonia, donde causa estragos una forma particular del poder cuya esencia es relacionar dominantes y sometidos en un mismo haz del deseo, el entusiasmo por el fin se expresa a menudo en el lenguaje de lo religioso. Una de las razones de esto es que la poscolonia es una forma relativamente específica de captación y emasculación del deseo de revuelta y de la voluntad de lucha. Las energías de la sociedad son reinvertidas no necesariamente en el trabajo, la búsqueda de la ganancia o la recapitulación del mundo y su renovación, sino en una suerte de goce sin mediación, inmediato, que es al mismo tiempo vacío de goce y depredación de tipo libidinal, todas cosas que explican la ausencia de transformación revolucionaria y la falta de hegemonía de los regímenes establecidos.

El entusiasmo por los orígenes se nutre de un estado afectivo del miedo provocado por el encuentro —no siempre material, de hecho siempre fantasmático y en general traumático— con el otro. En efecto, son numerosos aquellos que, durante mucho tiempo, consideran haber preferido a los otros a ellos mismos. Ya no se trata, piensan, de preferir a los otros a uno mismo. En adelante, es cuestión de preferirse a los otros que, en todos los casos, no son nuestros semejantes; de hacer finalmente elecciones de objetos que recaigan sobre aquellos que se nos asemejan. Por lo tanto, la época corresponde a los fuertes vínculos narcisistas. La fijación imaginaria sobre el extranjero, el musulmán, la mujer velada, el refugiado, el judío o el negro, en este contexto, desempeña funciones defensivas. Uno se niega a reconocer que, en verdad, nuestro yo siempre se constituyó por oposición al otro: un negro, un judío, un árabe, un extranjero que hemos interiorizado, pero en un modo regresivo. Que en el fondo estamos hechos de diversos préstamos de sujetos ajenos y que, por consiguiente, siempre fuimos *seres de frontera*, tal es precisamente lo que muchos hoy se niegan a admitir.

Por otra parte, la generalización del estado afectivo de temor y la democratización del miedo tienen lugar sobre un fondo de profundas mutaciones, comenzando por los regímenes del creer y, por consiguiente, por las historias que unos y otros se cuentan. Esas historias no requieren estar fundadas en la verdad. En adelante, es verdadero no lo que efectivamente ocurrió o tuvo lugar, sino lo que es creído. Historias de amenaza. Hombres con cabeza de serpiente, mitad vacas y mitad toros. Enemigos que nos guardan rencor y que buscan darnos la muerte gratuitamente, por sorpresa. Hombres aterradores cuya fuerza reside en el

hecho de que vencieron en ellos el instinto de vida y, por lo tanto, pueden morir, de preferencia matando a los otros. De hecho, una guerra de un nuevo género, totalmente planetaria, ya habría sido desencadenada. Se desarrollaría en todos los frentes. Nos sería impuesta por completo del exterior. Nosotros no seríamos en nada responsables ni de sus causas y de su desarrollo, ni de las situaciones de extremidad que engendra a lo lejos, fuera de nuestro lugar. Su costo en tesoros, en sangre y cuerpos reales, sería incalculable. Por no poder frenarla o aniquilar a nuestros enemigos, conduciría inexorablemente a la muerte de las ideas que considerábamos, hasta hace poco, como no sacrificables. Porque estamos en la exacta posición de aquel que es víctima de una agresión externa, estaríamos en derecho de replicar, sin que esa réplica, en definitiva, no constituya más que una forma honorable de la legítima defensa. Si, en el curso de esta réplica, nuestros enemigos o los pueblos y Estados que les ofrecen un santuario o los protegen son devastados, no podría tratarse más que de una justa compensación. En el fondo, ¿no llevan en sí su propia destrucción?

Todas estas historias tienen un hilo común: *vivir* por la espada se ha convertido en la norma. Incluso en las democracias, la lucha política consiste cada vez más en una lucha para saber quién sabrá acondicionar las medidas más represivas frente a la amenaza enemiga. Ni la guerra contemporánea dejó de cambiar de aspecto. Durante operaciones especiales llevadas a cabo por fuerzas armadas constituidas, no se vacila en matar fríamente, a quemarropa, sin intimación alguna, sin escapatoria y sin riesgo de réplica, a supuestos enemigos. El asesinato no suministra solamente ya la ocasión de una descarga pasajera. Rubrica el retorno a un modo de funcionamiento arcaico en el cual no existe ya distinción entre las pulsiones libidinales propiamente dichas y las pulsiones de muerte en cuanto tales. Para que el encuentro irremisible del ello con la mortalidad tenga lugar, en efecto, es preciso que el otro salga irrevocablemente de mi vida.[50] Matar a civiles inocentes con ayuda de un dron o en ocasión de ataques aéreos sin embargo dirigidos ¿es un acto menos ciego, más moral o más clínico que un degollamiento o una decapitación? El hombre aterrador ¿mata a sus enemigos por lo que son y nada más que por eso? ¿Les niega el derecho a vivir por lo que piensan? ¿Realmente tiene ganas de saber lo que dicen y lo que hacen, o basta *que estén ahí*, armados o desarmados, musulmanes o impíos, del lugar o no, en el mal momento y el lugar inoportuno?

La generalización del miedo también se nutre de la idea según la cual el fin del hombre —y por lo tanto del mundo— está cercano. Pero el fin del hombre no necesariamente implica el del mundo. La historia del mundo y la historia del hombre, aunque entrelazadas, no tendrán necesariamente un fin simultáneo. El fin del hombre no acarreará necesariamente el del

mundo. En cambio, el fin del mundo material sin duda alguna acarreará el del hombre. El fin del hombre abrirá otra secuencia de la vida, tal vez una «vida sin historia», a tal punto el concepto de historia habrá sido inseparable de aquel del hombre, hasta el punto de que se habrá pensado que no hay historia salvo historia del hombre. A todas luces, ése no es el caso en la actualidad. Y podría ser que el fin del hombre finalmente no dé paso sino a una historia del mundo sin los hombres; una historia después de los hombres, pero con otros seres vivientes, con todas las huellas que el hombre habrá dejado tras él; pero, decididamente, una *historia en su ausencia*.

Estrictamente hablando, la humanidad terminará quizá en una universal inanición, pero el fin del hombre no significará el fin de todo fin imaginable. La edad del hombre no abarca por completo la edad del mundo. El mundo es más viejo que el hombre, y no se puede confundir mucho uno y otro. No habrá hombre sin mundo. Pero sería muy posible que cierta figura del mundo sobreviva al hombre: el mundo sin hombres. En cuanto a saber si ese mundo sin hombres será inaugurado por un ángel lleno de fuerza que habrá bajado del cielo, revestido por una nube, con un arco iris en la cabeza, un rostro como el sol, pies como columnas de fuego, nadie puede decirlo. ¿Apoyará su pie derecho sobre el mar y su pie izquierdo sobre la tierra? Nadie lo sabe. Manteniéndose de pie sobre el mar y sobre la tierra, ¿alzará la mano hacia el cielo y jurará por Aquel que vive en los siglos de los siglos? Cuantiosos son quienes lo creen. En efecto, creen que ya no habrá tiempo, pero que en el día de la trompeta del séptimo ángel, el misterio de Dios se consumará.

Ellos vislumbran un fin que será el equivalente de una interrupción final del tiempo, o incluso el reingreso a un nuevo régimen de historicidad caracterizado por la consumación de lo divino. Dios habrá dejado de ser un misterio. En lo sucesivo, será posible acceder a su verdad, sin mediación, en la más absoluta de las transparencias. Conclusión, finitud y revelación, largo tiempo separadas, finalmente serán reunidas. Un tiempo cuya naturaleza es terminar habrá de terminar, justamente para que finalmente se pueda acceder a otro tiempo, aquel que no termina. Finalmente, se podrá pasar del otro lado. Finalmente, uno estará en condiciones de abandonar, de este lado, el tiempo de la finitud y de la mortalidad. La idea según la cual existe una potencia fundamentalmente liberadora que surgirá casi de la nada, una vez verdaderamente consumado el fin, se encuentra en el curso de las violencias políticas de connotación tecnoteológicas de nuestra época.[51]

Necropolítica y relación sin deseo

Por otra parte, sea cual fuere lo que se pone bajo ese nombre, el terrorismo no es una ficción, así como tampoco las guerras de ocupación, el contraterror y las guerras contrainsurreccionales que supuestamente constituyen su respuesta. Terror y contraterror son las dos caras de una misma realidad, *la relación sin deseo*. El activismo terrorista y la movilización antiterrorista tienen más de una cosa en común. Ambos la emprenden con el derecho y los derechos.

Por un lado, el proyecto terrorista es conducir al derrumbe de la sociedad de derechos cuyos cimientos más profundos amenaza. Por el otro, la movilización antiterrorista se funda en la idea según la cual únicamente medidas excepcionales pueden acabar con enemigos sobre los cuales debería poder descargarse, sin moderación, la violencia estatal. En este contexto, la suspensión de los derechos y el levantamiento de las garantías que protegen a los individuos son presentados como la condición de supervivencia de esos mismos derechos. En otros términos, el derecho no puede ser protegido por el derecho. Sólo puede serlo por el no derecho. Proteger al Estado de derecho contra el terror exigiría violentar el mismo derecho, o incluso constitucionalizar aquello que hasta entonces dependía ya sea de la excepción, ya del no derecho a secas. A riesgo de que los medios se conviertan en un fin en sí mismo, toda empresa de defensa del Estado de derecho y de nuestro modo de existencia implicaría, por lo tanto, un uso absoluto de la soberanía.

Pero ¿a partir de qué momento la «legítima defensa» (o incluso la réplica) llega a transformarse, en su principio como en su funcionamiento, en una vulgar repetición de la institución y la mecánica terrorista? ¿No estamos en presencia de un régimen político muy distinto a partir del momento en que la suspensión del derecho y de las libertades no es ya una excepción, aunque por otra parte tampoco es la regla? ¿Dónde se detiene la justicia y dónde comienza la venganza cuando las leyes, decretos, requisiciones, controles, tribunales especiales y otros dispositivos de urgencia apuntan ante todo a producir una categoría de «sospechosos *a priori*», sospecha que la exhortación de abjuración (en este caso, del islam) no hace sino multiplicar? ¿Cómo se puede exigir de los musulmanes ordinarios e inocentes que rindan cuentas en nombre de aquellos que, de todas las maneras, poco se preocupan de su vida y, en su punto límite, quieren su muerte? En la era de la gran brutalidad, cuando todo el mundo mata con motosierra, ¿hay que seguir estigmatizando a aquellos y aquellas que huyen de la muerte porque buscan refugio en nuestros países en vez de aceptar estoicamente morir allí donde nacieron?

No hay ninguna respuesta creíble a estas preguntas que no tenga por punto de partida la aparente generalización de formas de poder y de modos de soberanía que tienen como una de sus características la de

producir la muerte a gran escala. Esta producción se hace a partir de un cálculo meramente instrumental de la vida y de lo político. Es cierto, siempre hemos vivido en un mundo profundamente marcado por diversas formas de terror, es decir, de derroche de la vida humana. Vivir bajo el terror, y en consecuencia bajo el régimen del derroche, no es nuevo. Históricamente, una de las estrategias de los Estados dominantes siempre consistió en espacializar y en descargar ese terror confinando sus manifestaciones más extremas en un lugar tercero estigmatizado racialmente: la plantación bajo la esclavitud, la colonia, el campo, el *compound* bajo el *apartheid*, el gueto o, como en los Estados Unidos contemporáneos, la prisión. En ocasiones, esas formas de confinamiento y de ocupación y ese poder de segmentación y de destrucción pudieron ser ejercidos por autoridades privadas, a menudo sin control, lo que condujo a la emergencia de modos de *dominación sin responsabilidad*, confiscando el capital por su propia cuenta el derecho de vida y de muerte sobre aquellos y aquellas que le estaban sometidos. Fue lo que ocurrió, por ejemplo, en la época de las compañías concesionarias, a comienzos del período colonial.

En muchas regiones del mundo poscolonial, el giro que habrá sido la generalización de la relación belicosa a menudo habrá sido la consecuencia última del curso autoritario que habrán seguido muchos regímenes políticos confrontados con intensas protestas. Sobre todo en África, el mismo terror adoptó varias formas. La primera habrá sido el terror estatal, en particular, cuando se trató de contener el empuje protestatario, en caso de necesidad mediante una represión a veces solapada, otras expeditiva, brutal y desmesurada (encarcelamientos, fusilamientos, instauración de medidas de urgencia, formas diversas de coerción económica). Con el objeto de facilitar la represión, los regímenes en el poder buscaron despolitizar la protesta social. En ocasiones, se esforzaron por dar contornos étnicos a la confrontación. En ciertos casos, regiones enteras fueron ubicadas bajo una doble administración civil y militar. Allí donde los regímenes establecidos se sintieron más amenazados, llevaron hasta el extremo la lógica de la radicalización suscitando o apoyando la emergencia de bandas o de milicias controladas ya sea por compinches y otros emprendedores de la violencia que operan en la sombra, ya por responsables militares o políticos que tienen posiciones de poder en el seno de estructuras estatales formales. En algunos casos, las milicias ganaron progresivamente en autonomía y se transformaron en verdaderas formaciones armadas, en el seno de estructuras de gobierno paralelas a aquellas de los ejércitos regulares. En otros más, las estructuras militares formales sirvieron de cobertura para actividades fuera de la ley, yendo a la par la multiplicación de los tráficos con la represión política propiamente dicha.

Una segunda forma de terror se instaló allí donde tuvo lugar un fraccionamiento del monopolio de la fuerza, seguido por una redistribución no equitativa de los medios del terror en el seno de la sociedad. En tales contextos, la dinámica de desinstitucionalización y de informalización se aceleró. Apareció una nueva división social que separaba a los protegidos (porque están armados) de aquellos que no lo eran. Por último, más que por el pasado, las luchas políticas tendieron a ser reguladas por la fuerza, convirtiéndose la circulación de las armas en el seno de la sociedad en uno de los principales factores de división y un elemento central en las dinámicas de la inseguridad, de la protección de la vida y de acceso a la propiedad. La pérdida progresiva del monopolio de la violencia por el Estado concluyó en una devolución gradual de ésta a una multiplicidad de instancias que operaban ya sea fuera del Estado, ya desde el interior, pero en relativa autonomía. El estallido de ese monopolio también consagra la aparición de operadores privados, algunos de los cuales adquirieron poco a poco capacidades de captura y de removilización de los recursos de la violencia con fines económicos, hasta capacidades de emprender guerras como es debido.

En otro plano, las formas de apropiación violenta de los recursos ganaron en complejidad y aparecieron lazos entre las fuerzas armadas, la policía, la justicia y los medios del crimen. Allí donde la represión y los tráficos de todo tipo se relevan, apareció una configuración político-cultural que concede un amplio espacio a la posibilidad de que cualquiera pueda ser matado por cualquier otro en cualquier momento y con cualquier pretexto. Al establecer una relación de igualdad relativa en la capacidad de matar y su corolario (la posibilidad de ser matado) —igualdad relativa que sólo logra suspender la posesión o la no posesión de las armas—, esa configuración acentúa la índole funcional del terror y posibilita la destrucción de todo lazo social fuera del lazo de enemistad. Es ese lazo de enemistad lo que justifica la relación activa de disociación cuya traducción violenta es la guerra. Es también ese lazo el que permite instituir y normalizar la idea según la cual el poder no puede adquirirse y ejercerse sino a costa de la vida del otro.

En el gobierno por el terror, ya no se trata tanto de reprimir y de disciplinar como de matar, ya sea en masa, ya en pequeñas dosis. La guerra no opone ya necesariamente a ejércitos entre sí o a Estados soberanos entre sí. Los actores de la guerra son, todo revuelto, Estados propiamente constituidos, formaciones armadas que actúan o no detrás de la máscara del Estado, ejércitos sin Estado pero que controlan territorios muy distintos, Estados sin ejércitos, corporaciones o compañías concesionarias encargadas de la extracción de recursos naturales pero que, además, se arrogaron el derecho de guerra. La regulación de las

poblaciones pasa por guerras que, a su vez, consisten cada vez más en procesos de apropiación de recursos económicos. En tales contextos, el entrelazamiento de la guerra, del terror y de la economía es tal que no se trata ya solamente de una economía de guerra. Al crear nuevos mercados militares, guerra y terror se transformaron en modos de producción a secas.

Terror y atrocidades se justifican por la voluntad de erradicar la corrupción de la que serían culpables las tiranías existentes. En apariencia, ellas forman parte de una inmensa liturgia terapéutica donde se mezclan el deseo de sacrificio, escatologías mesiánicas, restos de saberes ligados ora a las imaginaciones autóctonas de lo oculto, ora a los discursos modernos del utilitarismo, del materialismo y del consumismo. Cualesquiera que fuesen sus fundamentos discursivos, su traducción política pasa por guerras agotadoras en cuyo transcurso millares, hasta centenas de millares de víctimas, son masacradas y centenas de millares de sobrevivientes son o desplazados, o confinados, o internados en campos. En esas condiciones, el poder es infinitamente más brutal que bajo el período autoritario. Es más físico, más corporal y más pesado. Ya no apunta a la educación de las poblaciones en cuanto tal. Si todavía se empeña en la zonificación estrecha de los cuerpos (o en su aglomeración en el interior de los perímetros que controla), no es tanto para disciplinarlos como para extraer de ellos el máximo de utilidades y, a veces, de goces (como ocurre sobre todo en el caso de la esclavitud sexual).

Las maneras mismas de matar son variadas. En el caso de las masacres en particular, los cuerpos despojados de vida son rápidamente reducidos al estado de simples esqueletos, simples restos de un dolor no enterrado; corporeidades vaciadas e insignificantes; extraños depósitos sumidos en un cruel estupor.[52] A menudo, lo más impactante es la tensión entre la petrificación de las osamentas y su extraña frialdad, por un lado, y, por el otro, su obstinación en querer significar algo a cualquier precio. En otras circunstancias, no parece haber, en esos fragmentos de huesos marcados por la impasibilidad, ninguna serenidad; nada más que el rechazo ilusorio de una muerte ya acaecida. En otros casos en que la amputación física reemplaza la muerte directa, la extracción de ciertos miembros da paso al despliegue de técnicas como la incisión, la ablación y la excisión, que también tienen por blanco privilegiado los huesos. Las huellas de esta cirugía demiúrgica persisten largo tiempo después del acontecimiento, en la forma de figuras humanas por cierto vivientes, pero cuya totalidad corporal fue reemplazada por trozos, fragmentos, dobleces, hasta inmensas heridas y cicatrices cuya función es poner constantemente bajo la mirada de la víctima y de aquellos que la rodean el espectáculo mórbido de su seccionamiento.

Por lo demás, y sin caer en el naturalismo geográfico o climático, las formas que reviste el terror en la era del antropoceno dependen necesariamente de los contextos climáticos y de los géneros de vida propios de diferentes medios ecológicos. Tal es en particular el caso en el espacio sahelo-sahariano de África donde las dinámicas de la violencia tienden a abarcar aquellas de la movilidad espacial y de la circulación típicas de los mundos nómadas desérticos o semidesérticos. Aquí, mientras que la estrategia de los Estados desde la época colonial se funda en el dominio de los territorios, el de las diversas formaciones de la violencia (inclusive terrorista) descansa en el dominio del movimiento y de las redes sociales y mercantiles. Una de las características del desierto es la de ser fluctuante. Si el desierto es fluctuante, sus bordes también lo son, puesto que cambian al capricho de los acontecimientos climáticos.

Típica igualmente de los espacios desérticos saharianos es la importancia de los mercados y de las rutas que unen los bosques del sur con las ciudades de Magreb. El terrorismo es aquí un terrorismo de estratos, en una interfaz entre los regímenes caravaneros, nómadas y sedentarios. Es así porque espacio y poblaciones se mueven constantemente. El espacio no es solamente atravesado por el movimiento. Él mismo está en movimiento. Según Denis Retaillé y Olivier Walther, «esa capacidad de movimiento de los lugares es posibilitada por el hecho de que no están prioritariamente determinados por la existencia de infraestructuras rígidas».[53] Lo que más importa, añaden, es «una forma de organización más sutil que el modelo zonal fundado en una división del espacio en varios campos bioclimáticos».[54] Las capacidades de desplazarse a lo largo de distancias considerables, de mantener alianzas cambiantes, de privilegiar los flujos en detrimento de los territorios y de negociar la incertidumbre forman parte de los recursos necesarios para pesar verdaderamente en los mercados regionales del terror.

En esas formas más o menos móviles y segmentarias de administración del terror, la soberanía consiste en el poder de manufacturar toda una muchedumbre de gente cuya esencia es vivir al borde de la vida, o incluso en el borde externo de la vida; gente para quien vivir es justificarse de manera permanente con la muerte, en condiciones en que la muerte misma tiende cada vez más a convertirse en algo espectral tanto por la manera en que es vivida como por la manera en que es dada. Vida superflua, pues, aquella cuyo precio es tan bajo que esa vida no tiene ninguna equivalencia mercantil —y mucho menos humana— propia; esa especie de vida cuyo valor está fuera de la economía, y que no tiene otro equivalente más que el tipo de muerte que se le puede infligir.

Por regla general, se trata de una muerte a la que nadie se considera obligado a responder. Respecto de este tipo de vida o de este tipo de

muerte, nadie experimenta ningún sentimiento de responsabilidad o de justicia. El poder necropolítico opera mediante una suerte de reversión entre la vida y la muerte, como si la vida no fuera más que el médium de la muerte. Siempre trata de abolir la distinción entre los medios y los fines. Precisamente por esa razón, es indiferente a los signos objetivos de la crueldad. A sus ojos, el crimen constituye una parte fundamental de la revelación, y la muerte de sus enemigos, por principio, está desprovista de todo simbolismo. Una muerte semejante no tiene nada de trágico. Precisamente por eso, el poder necropolítico puede multiplicarla al infinito, ya sea por pequeñas dosis (el modo celular y molecular), ya por brotes espasmódicos (la estrategia de las «pequeñas masacres» de tres al cuarto, según una implacable lógica de separación, de estrangulación y de vivisección, como se ve en todos los teatros contemporáneos del terror y el contraterror).[55]

En una gran medida, el racismo es el motor del principio necropolítico en la medida en que éste es el nombre de la destrucción organizada, el nombre de una economía sacrificial cuyo funcionamiento requiere el rebajamiento generalizado del precio de la vida, por un lado, y, por el otro, el acostumbramiento a la pérdida. Este principio está en marcha en el proceso por el cual, en la actualidad, la simulación permanente del estado de excepción justifica «la guerra contra el terror» —una guerra de erradicación, indefinida, absoluta, que reivindica el derecho a la crueldad, a la tortura y a la detención ilimitada— y, por lo tanto, una guerra que extrae sus armas en el «mal» que pretende erradicar, en un contexto donde el derecho y la justicia son ejercidos en la forma de represalias interminables, de la venganza y de la revancha.

Tal vez más que de la diferencia, la era es, en consecuencia, del fantasma de separación, incluso de exterminio. Es de lo que no pone juntos; de lo que no reúne; de lo que uno no está dispuesto a compartir. La proposición de igualdad universal que, hace no tanto tiempo, permitía impugnar las injusticias substanciales gradualmente fue reemplazada por la proyección a menudo violenta de un «mundo sin», «el mundo del gran trastero», el de los musulmanes que obstruyen la ciudad, de los negros y otros extranjeros que uno está en la obligación de deportar, de los terroristas (o supuestamente tales) que tortura uno mismo o por procuración, de los judíos de quienes uno lamenta que haya tantos que escaparon a las cámaras de gas, de los migrantes que acuden de todas partes, de los refugiados y de todos los naufragados, esos restos cuyos cuerpos se parecen como dos gotas de agua a otros tantos montones de basuras, el tratamiento en masa de esa carroña humana, en su enmohecimiento, su pestilencia y su podredumbre.

Más aún, la distinción clásica entre verdugos y víctimas —que antaño

servía de fundamento a la justicia más elemental— se ha atenuado en gran medida. Hoy víctima, mañana verdugo, luego una vez más víctima, el ciclo de odio no deja de enrollarse y de extender sus nudos en todas partes. En adelante, pocas desgracias son consideradas injustas. No hay ni culpabilidad, ni remordimiento, ni reparación. No hay tampoco injusticias que debamos reparar, o tragedias que podamos evitar. Para reunirnos necesariamente hay que dividir; y cada vez que decimos «nosotros» a cualquier precio debemos excluir a alguien, despojarlo de algo, proceder a alguna confiscación.

Por una extraña transmutación, se requiere que las víctimas, además del perjuicio padecido, asuman la culpabilidad que debieran experimentar sus verdugos. Ellas deben expiar, en vez de sus atormentadores dispensados de todo remordimiento y librados de la necesidad de reparar sus propias fechorías. A cambio, antiguas víctimas, damnificados y sobrevivientes no vacilan en transformarse en verdugos y en proyectar hacia los más débiles que ellos el terror que padecieron antaño, reproduciendo ocasionalmente y al extremo las lógicas que presidieron su exterminio.

Por lo demás, la tentación de la excepción y su corolario, la inmunidad, en todas partes, se perfeccionan. ¿Cómo doblegar a la democracia misma, incluso cómo darle vacaciones, de tal manera que la violencia social, económica y simbólica, desbordante, pueda ser captada, en caso de necesidad confiscada, en todo caso institucionalizada y dirigida contra un «gran enemigo» —cualquiera que sea, poco importa— que a cualquier precio debemos aniquilar? Cuando la fusión del capitalismo y del animismo no deja lugar a dudas, mientras que el entrelazamiento de lo trágico y lo político tiende a convertirse en la norma, tal es la cuestión que nuestra época —la de la *inversión de la democracia*— no deja de formular.[56]

Un poco en todas partes, el discurso es, por lo tanto, el de la suspensión, de la restricción, hasta de la revocación de la abolición lisa y llana: de la constitución, la ley, los derechos, las libertades públicas, la nacionalidad, todo tipo de protecciones y de garantías consideradas, hasta hace poco, como cosas adquiridas. Tanto la mayoría de las guerras contemporáneas como las formas del terror que les están asociadas apuntan no al reconocimiento, sino a la constitución de un *mundo fuera de relación*. Dado como provisorio o no, el proceso de *salida de la democracia* y el movimiento de suspensión de los derechos, de las constituciones o de las libertades son paradójicamente justificados por la necesidad de protección de esas mismas leyes, libertades y constituciones. Y con la salida y la suspensión viene el cierre: todo tipo de muros, de alambres de púas, de campos y de túneles, de espacios cerrados como si, en verdad, uno hubiera acabado de una vez por todas con cierto orden de las cosas, cierto orden de

la vida, cierto imaginario de lo que se pone en común en la ciudad futura.

En varios aspectos, la cuestión que se nos formulaba ayer es exactamente aquella que debemos volver a hacernos hoy. La de saber si alguna vez nos fue, si nos es y si nos será alguna vez posible reunirnos con el otro de otro modo que como un objeto simplemente dado, allí, al alcance de la mano. ¿Hay algo que pueda vincularnos a otros con los cuales podamos declarar que estamos? ¿Qué formas podría adoptar esta solicitud? ¿Es posible otra política del mundo que no descanse ya necesariamente en la diferencia o la alteridad, sino en cierta idea de lo semejante y de lo en común? ¿No estamos condenados a vivir expuestos unos a otros, a veces, en el mismo espacio?

A causa de esta proximidad estructural, ya no hay un «afuera» que uno podría oponer a un «adentro»; un «otra parte» que se podría oponer a un «aquí»; un «cerca» que se podría oponer a un «lejos». No se podrá «santuarizar» *el lugar propio* fomentando el caos y la muerte a lo lejos, en *el lugar ajeno*. Tarde o temprano, se cosechará en el lugar propio lo que se habrá sembrado en el extranjero. Sólo mutuamente podrá haber una «santuarización». Para lograrlo, por consiguiente, habrá que pensar la democracia más allá de la yuxtaposición de las singularidades tanto como de la ideología simplista de la integración. Por otra parte, la democracia venidera se construirá sobre la base de una clara distinción entre lo «universal» y lo «en común». Lo universal implica la inclusión en algo o alguna entidad ya constituida. Lo en común presupone una relación de copertenencia y de compartir: la idea de un mundo que es el único que tengamos y que, para ser duradero, debe ser compartido por el conjunto de sus derechohabientes, todas las especies confundidas. Para que este compartir sea posible, y para que acaezca esa democracia planetaria, la democracia de las especies, y la exigencia de justicia y de reparación son insoslayables.[57]

Al evocar estas mutaciones de gran amplitud, hay que comprender que afectan profundamente las relaciones entre la democracia, la memoria y la idea de un futuro que podría ser compartido por la humanidad en su conjunto. Ahora bien, tratándose de la «humanidad en su conjunto», también hay que convenir en que hoy en día, en su dispersión, se parece a una máscara mortuoria: algo, un resto, todo salvo una figura, una cara y un cuerpo perfectamente reconocible, en esta era de agitación, de proliferación y de injerto de todo sobre casi todo. En efecto, algo ya no está presente. Pero ese «algo» a medias carroña y a medias yacente ¿en verdad estuvo alguna vez presente, delante de nosotros, de no ser en la forma de una suntuosa carcasa, a lo sumo, una lucha a la vez elemental, originaria y sin reservas para escapar al polvo?[58] En efecto, está lejos el tiempo de la razón, y no es seguro que lo vuelva a estar, por lo menos a

corto plazo. Con ayuda de la necesidad de misterios y el retorno del espíritu de cruzada, está más del lado de las disposiciones paranoicas, de la violencia histérica, de los procedimientos de aniquilamiento de todos aquellos a los que la democracia habrá constituido en enemigos del Estado.[59]

2. Gilroy, P., *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, París, 2010 (trad. cast.: *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, trad. de José María Amoroto, Ediciones Akal, Tres Cantos, Madrid, 2014).

3. Para una visión general, véanse Parkakunnel, J. T., *Mercantilism and East India Trade*, Frank Cass, Londres, 1963; Barber, W. J., *British Economic Thought and India, 1690-1858*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

4. Véase Johnson, W., *River of Dark Dreams. Slavery and Empire in the Cotton Kingdom*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.

5. En Dunn, R. S., *A Tale of Two Plantations. Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia*, Harvard University Press, Cambridge, 2014, se encontrará un análisis comparado de esta institución.

6. N. del T.: salvo indicación en contrario, las citas textuales de otros autores son traducción de V. G.

7. De Montchrestien, A., *Traité d'économie politique*, Droz, Ginebra, 1999 [1615], pág. 187.

8. Véanse, por ejemplo, Child, J., *A New Discourse of Trade*, J. Hodges, Londres, 1690, pág. 197; Davenant, Ch., «Discourses on the public revenue and on the trade», en *The Political and Commercial Works. Collected and Revised by Sir Charles Whitworth*, R. Horsfield, Londres, 1967 [1711], pág. 3.

9. Véanse Salvat, Ch., *Formation et diffusion de la pensée économique libérale française. André Morellet et l'économie politique du xviie siècle*, tesis, Lyon, 2000; Diatkine, D. (dir.), «Le libéralisme à l'épreuve: de l'empire aux nations (Adam Smith et l'économie coloniale)», en *Cahiers d'économie politique*, n.º 27-28, 1996.

10. Véase Bardet, J.-P. y Dupaquier, J. (dir.), *Histoire des populations de l'Europe. I. Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Fayard, París, 1998 (trad. cast.: *Historia de las poblaciones de Europa. I. De los orígenes a las premisas de la revolución*, trad. de María Concepción Antoranz del Pozo, Síntesis, Madrid, 2007).

11. Sobre la amplitud de estas nuevas formas de circulación, véase World Bank, *Development Goals in an Era of Demographic Change. Global Monitoring Report 2015/2016*, 2016 (disponible en: www.worldbank.org).

12. Véanse Benhabib, S. y Resnik, J. (dir.), *Migrations and Mobilities. Citizenship, Borders, and Gender*, New York University Press, Nueva York, 2009; y Benhabib, S., *The Rights of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 (trad. cast.: *El derecho de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Editorial Gedisa, Barcelona, 2015).

13. El término «nuevos habitantes» no significa que no estaban ya presentes. Por «nuevo» hay que entender el cambio de su estatus en nuestros dispositivos de representación. Sobre estas cuestiones, véase Latour, B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, París, 2015.

14. Larsonneur, C. (dir.), *Le Sujet digital*, Les Presses du Réel, París, 2015, pág. 3.

15. Caye, P., *Critique de la destruction créatrice*, Les Belles Lettres, París, 2015, pág. 20.

16. Elias, N., *La Société de cour*, Calmann-Lévy, París, 1969; *La Civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, París, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, París, 1975 (trad. cast.: *La sociedad cortesana*, trad. de Guillermo Hirata, Fondo de Cultura Económica, México, 2012).

17. Goffman, E., *Les Rites d'interaction*, Minuit, París, 1974.

18. Du Bois, W. E. B., *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Free Press Edition, Nueva York, 1998 [1935].

19. De Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique, I*, GF Flammarion, París, 1981, pág. 457 (trad. cast.: *La democracia en América*, trad. de Enrique González Pedreri, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1987. La versión castellana es un recurso de

internet sin indicación de traductor ni otras indicaciones).

20. *Ibid.*, pág. 466.

21. Barnes, K. C., *Journey of Hope. The Back to Africa Movement in Arkansas in the Late 1800s*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.

22. *Ibid.*, pág. 457.

23. Más o menos en el mismo período en Francia, por ejemplo, se dibuja una tendencia inversa. La democracia trata si no de obtener la obediencia sin recurrir necesariamente a la violencia directa, por lo menos de relegar las manifestaciones más inhumanas a espacios cada vez menos visibles. Véase Taieb, E., *La Guillotine au secret. Les exécutions publiques en France, 1870-1939*, Belin, París, 2011.

24. Véanse Wells-Barnett, I. B., *On Lynchings*, Arno Press, Nueva York, 1969; Wiegman, R., «The anatomy of lynching», en *Journal of the History of Sexuality*, vol. 3, n.º 3, 1993, págs. 445-467; Garland, D., «Penal excess and surplus meaning. Public torture lynchings in twentieth-century America», en *Law and Society Review*, vol. 39, n.º 4, 2005, págs. 793-834; y Apel, D., «On Looking. Lynching photographs and legacies of lynching after 9/11», en *American Quarterly*, vol. 55, n.º 3, 2003, págs. 457-478.

25. Jefferson, T., *Notes on the State of Virginia*, Penguin Classics, Londres, 1999 [1775].

26. Gikandi, S., *Slavery and the Culture of Taste*, Princeton University Press, Princeton, 2015, pág. 149.

27. Véanse Mintz, S. W., *Sweetness and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, Nueva York, 1986; Chaudhuri, K. N., *The Trading World of Asia and the English East India Company, 1660-1760*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978 (trad. cast.: *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, sin indicación de traductor, Siglo XXI Editores, México, 1996).

28. Véanse Knorr, K., *British Colonial Theories, 1570-1850*, Toronto University Press, Toronto, 1944, pág. 54; Oldham Appleby, J., *Economic Thought and Ideology in the Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton, 1978; Letwin, W., *The Origin of Scientific Economics. The English Economic Thought 1660-1776*, Methuen, Londres, 1963.

29. Bertrand, R., «Norbert Elias et la question des violences impériales. Jalons pour une histoire de la 'mauvaise conscience' occidentale», en *Vingtième siècle*, n.º 106, 2010, págs. 127-140.

30. Bakunin, M., «Fédéralisme, socialisme et antithéologisme», en *Œuvres*, vol. 1, Stock, París, 1980; y vol. 8 (trad. cast.: *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, trad. de Diego Abad de Santillán, Aguilera, Madrid, 1977).

31. Para una crítica de derecha, véase Schmitt, C., *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, París, 1988.

32. Sorel, G., *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière, París, 1921, pág. 257 y pág. 263 (trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, trad. de María Luisa B. Fernández-Campoamor, Alianza Editorial, Madrid, 2005).

33. Véanse Ducoulombier, R., *Ni Dieu, ni maitre, ni organisation? Contribution à l'histoire des réseaux sous la Troisième République (1880-1914)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2009; y Chueca, M. (dir.), *Déposséder les possédants. La grève générale aux «temps héroïques» du syndicalisme révolutionnaire (1895-1906)*, Agone, Marsella, 2008.

34. Krakovich, O., *Les Femmes bagnardes*, O. Orban, París, 1990.

35. Odile Krakovich estima en 102.100 la cantidad de presidiarios de 1852 a 1938, en *ibid.*, pág. 260. Por otra parte, véase Donet-Vincent, D., «Les "bagnes" des Indochinois en Guyane (1931-1963)», disponible en criminocorpus.revues.org, enero de 2006.

36. Gilmore, R., *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley, 2007.

37. Sobre estos debates, véanse Gottschalk, M., *The Prison and the Gallows. The Politics of Mass Incarceration in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; Alexander, M.,

The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindedness, New York University Press, Nueva York, 2010 y Rhodes, L. A., *Total Confinement. Madness and Reason in the Maximum Security Prison*, University of California Press, Berkeley, 2004 (trad. cast.: *El color de la justicia. La nueva segregación racial en los Estados Unidos*, trad. de Carmen Valle y Ethel Odriozola, The New Press, Nueva York, 2017).

38. Headrick, D. R., *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth-Century*, Oxford University Press, Nueva York, 1981; Curtin, Ph. D., *Disease and Empire. The Health of European Troops in the Conquest of Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998; y Bourquet, M.-N. y Bonneuil, Ch. (dir.), «De l'inventaire du monde à la mise en valeur du globe. Botanique et colonisation (fin XVIIe siècle-début XXe siècle)», en *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, vol. 86, n.º 322-323, 1999 (trad. cast.: *Los instrumentos del imperio. Tecnología e imperialismo europeo en el siglo xix*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1998).

39. Etemad, B., *La Possession du monde. Poids et mesure de la colonisation*, Complexe, Bruselas, 2000.

40. Henninger, L., «Industrialisation et mécanisation de la guerre, sources majeures du totalitarisme (XIXe-XXe siècles)», en *Astérion*, n.º 2, 2004, pág. 1.

41. Smith, I. R. y Stucki, A., «The colonial development of concentration camps (1868-1902)», en *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, vol. 39, n.º 3, 2011, págs. 417-437.

42. Le Cour Grandmaison, O., *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, París, 2005.

43. Por lo que respecta a Camerún, véase Deltombe, T.; Domergue, M. y Tatsitsa, J., *Kamerun! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, La Découverte, París, 2011.

44. Véase, por ejemplo, Kenny, K., *Peaceable Kingdom Lost. The Paxton Boys and the Destruction of William Penn's Holy Experiment*, Oxford University Press, Nueva York, 2009.

45. Moses, A. D. (dir.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, Nueva York, 2008; Shaw, M., «Britain and genocide. Historical and contemporary parameters of national responsibility», en *Review of International Studies*, vol. 37, n.º 5, 2011, págs. 2.417-2.438.

46. Véanse los detalles en Kolsky, E., *Colonial Justice in British India. White Violence and the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

47. Ford, L., *Settler Sovereignty. Jurisdiction and Indigenous People in America and Australia, 1788-1836*, Harvard University Press, Cambridge, M.A., 2010.

48. Véase, en particular, Thomas, M., «Intelligence providers and the fabric of the late colonial state», en Dulfer, J. y Frey, M., *Elites and Decolonization in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2011, págs. 11-35.

49. Satia, P., *Spies in Arabia. The Great War and the Cultural Foundations of Britain's Covert Empire in the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 2008; y Thomas, M., *Empires of Intelligence. Security Services and Colonial Disorder after 1914*, University of California Press, Berkeley, C.A., 2008.

50. Véase Pratt, S. F., «Crossing off names. The logic of military assassination», en *Small Wars & Insurgencies*, vol. 26, n.º 1, 2015, págs. 3-24; y, de manera general, Melzer, N., *Targeted Killing in International Law*, Oxford University Press, Nueva York, 2008; y Chamayou, G., *Théorie du drone*, La Fabrique, París, 2013 (trad. cast.: *Teoría del dron. Nuevos paradigmas de los conflictos del siglo xxi*, trad. de Leonardo Eiff, Futuro Anterior, Buenos Aires; Ned Ediciones, Barcelona, 2016).

51. Kroker, A. y Weinstein, M. A., «Maidan, caliphate, and code. Theorizing power and resistance in the 21st century», disponible en internet en www.ctheory.net, 3 de marzo de 2015.

52. Gregory, Th., «Dismembering the dead. Violence, vulnerability and the body in war»,

en *European Journal of International Relations*, vol. 21, n.º 4, diciembre de 2015.

53. Retaille, D. y Walther, O., «Terrorisme au Sahel. De quoi parle-t-on?», en *L'Information géographique*, vol. 75, n.º 3, 2011, pág. 4.

54. *Ibid*.

55. Mbembe, A., «Necropolitics», en *Public Culture*, vol. 15, n.º 1, 2003, págs. 11-40.

56. Brown, W., *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books, Nueva York, 2015 (trad. cast.: *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. de Víctor Altamirano, Malpaso, Barcelona, 2016).

57. «Épilogue. Il n'y a qu'un seul monde», en Mbembe, A., *Critique de la raison nègre*, La Découverte, París, 2013 (trad. cast.: *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, trad. de Enrique Schmukler, Futuro Anterior, Buenos Aires; Ned Ediciones, Barcelona, 2016).

58. Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, París, 1955; Fanon, F., «Les Damnés de la terre», en *Œuvres*, La Découverte, París, 2011 (trad. cast.: *Discurso sobre el colonialismo*, sin indicación de traductor, Ediciones Akal, Madrid, 2006; *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, México, 1965).

59. Lordon, F., *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, La Fabrique, París, 2015, pág. 16.

2. La sociedad de la enemistad

Tal vez siempre fue así.[60] Tal vez las democracias siempre fueron comunidades de semejantes y, por lo tanto —como pusimos de manifiesto en el capítulo precedente—, círculos de la separación. Podría ser que siempre hayan tenido esclavos, un conjunto de personas que, de una u otra manera, siempre habrán sido percibidas como parte del extranjero, de las poblaciones excedentes, indeseables, de las que uno sueña con librarse y, por esa razón, «total o parcialmente privados de derechos».[61] Es posible.

También es posible que en «ninguna parte sobre la Tierra» exista una «democracia universal de la humanidad»; y que, al estar la Tierra dividida en Estados, es en el seno de los Estados donde se intenta realizar la democracia, es decir, en última instancia, una política de Estado que, distinguiendo claramente a sus ciudadanos (los que pertenecen al círculo de los semejantes) de otras personas, mantiene firmemente aparte a todos los no semejantes.[62] Por el momento, baste con repetirlo: la época, decididamente, es de la separación, de los movimientos de odio, de la hostilidad y, sobre todo, de la lucha contra el enemigo, a consecuencia de lo cual las democracias liberales, ya muy agotadas por las fuerzas del capital, de la tecnología y del militarismo, son aspiradas en un vasto proceso de inversión.[63]

El objeto inquietante

Pero quien dice «movimiento» necesariamente sugiere la puesta en marcha de una pulsión si no pura, por lo menos de una energía fundamental. Conscientemente o no, esa energía es inscrita en la prosecución de un deseo, de preferencia en un deseo primordial. Ese deseo primordial, a la vez campo de inmanencia y fuerza hecha de multiplicidades, tiene como punto de fijación un objeto (o varios). Ayer, esos objetos llevaban como nombres privilegiados el negro y el judío. En la actualidad, negros y judíos tienen otros nombres de pila: el islam, el musulmán, el árabe, el extranjero, el inmigrante, el refugiado, el intruso, para no citar más que algunos.

Primordial o no, el deseo es también ese movimiento por el cual el

sujeto, envuelto de todas partes por un fantasma singular (de omnipotencia, de ablación, de destrucción, de persecución, poco importa) busca a veces replegarse sobre sí mismo con la esperanza de garantizar su seguridad frente al peligro exterior, y otras salir de sí mismo y enfrentar los molinos de viento de su imaginación que, en adelante, lo asedian. De hecho, arrancado a su estructura, aquí va lanzado a la conquista del objeto inquietante. Y puesto que en verdad ese objeto nunca existió, no existe ni existirá jamás, entonces no deja de inventarlo. Sin embargo, inventarlo no lo hace acercarse más a la realidad, salvo en el modo de un lugar vacío pero seductor, círculo alucinatorio, a la vez encantado y maléfico en el que en lo sucesivo habita a la manera de un destino.

Deseo de un enemigo, deseo de un *apartheid* (separación y enclave) y fantasma de exterminio, en nuestros días, ocupan el lugar de ese círculo encantado. En cantidad de casos, un muro basta para expresarlo.[64] Existen varios tipos de muros, y no todos cumplen con las mismas funciones.[65] Supuestamente, el muro de separación resuelve la cuestión del exceso de presencia; aquella que, se piensa, es la fuente de situaciones de sufrimiento insostenible. A partir de entonces, recuperar el sentimiento de existir depende de la ruptura con aquel cuya ausencia, hasta su desaparición lisa y llana, se piensa, no será vivida en el modo de la pérdida. También implica admitir que entre él y nosotros no hay ninguna parte común. La angustia de aniquilación, pues, está en el corazón de los proyectos contemporáneos de separación.

En todas partes, la erección de muros de hormigón y de rejas y otras «barreras de seguridad» está en todo su apogeo. En forma paralela a los muros, otros dispositivos securitarios hacen su aparición: *checkpoints*, cercados, torres de vigilancia, trincheras; todo tipo de demarcación que, en muchos casos, no tiene por función más que intensificar el enclave, por no poder de una vez por todas mantener apartados a aquellos que se considera amenazantes. Esto ocurre, por ejemplo, con las aglomeraciones palestinas literalmente rodeadas por zonas bajo control israelí.[66]

Por lo demás, la ocupación israelí de los Territorios palestinos sirve de laboratorio a cantidad de técnicas de control, de vigilancia y de separación que, en nuestros días, son objeto de diseminación en otras partes, a lo largo y ancho del planeta. Estas técnicas van del bloqueo repetido a la limitación del número de entradas de los palestinos a Israel y a las colonias; de la imposición de toques de queda a repetición en el seno de los enclaves palestinos y del control de los movimientos al encarcelamiento objetivo de ciudades enteras.[67]

Checkpoints permanentes o volantes, bloques de hormigón y montículos de tierra destinados a bloquear las rutas, control del espacio aéreo y marítimo, flujos de importación y exportación de todo tipo de productos,

frecuentes incursiones militares, demolición de casas, profanación de cementerios, desbrozado de olivares, obliteración y reducción a polvo de infraestructuras, bombardeos a alta y media altitud, asesinatos selectivos, artes de la contrainsurrección urbana, perfilado de cuerpos y espíritus, acosos permanentes, fragmentación territorial, violencia celular y molecular, reclusión en campos en forma generalizada, todo es utilizado para imponer un régimen de la separación cuyo funcionamiento, paradójicamente, depende de la intimidad de la proximidad.[68]

En muchos aspectos, tales dispositivos evocan el oprobioso modelo del *apartheid*, con sus bantustanes, vastas reservas de mano de obra barata; sus zonas blancas; sus múltiples jurisdicciones, y su violencia bruta y apática. La metáfora del *apartheid*, sin embargo, no basta para dar cuenta del proyecto israelí de separación. En primer lugar, ese proyecto se apoya en una base metafísica y existencial muy singular. Los recursos apocalípticos y catastrofistas que lo subyacen son de lejos más complejos y arraigados en un tiempo más largo que todos aquellos que posibilitaban el calvinismo sudafricano.[69]

Luego, por su carácter *hi-tech*, los efectos del proyecto israelí sobre el cuerpo palestino son claramente más temibles que las operaciones relativamente primitivas emprendidas por el régimen del *apartheid* en Sudáfrica entre 1948 y comienzos de los años 1980. Esto ocurre con la miniaturización de la violencia, con su inscripción en células y en moléculas, o incluso con las técnicas de borradura a la vez material y simbólica.[70] Y también con los procedimientos y técnicas de demolición de casi todo —infraestructuras, casas, rutas, paisajes— y con la dinámica de destrucción furiosa cuya esencia es transformar la vida de los palestinos en un montón de ruinas y en una pila de basuras destinadas a la limpieza.[71] En Sudáfrica, las pilas de ruinas nunca alcanzaron tal dimensión.

Si toda forma de inclusión era necesariamente disyuntiva, la separación, por su parte, nunca podía ser sino parcial. Separarse radicalmente habría afectado la supervivencia misma del opresor. A falta de haber exterminado desde los orígenes a las poblaciones autóctonas, era imposible para la minoría blanca emprender luego una limpieza étnica y racial sistemática, sobre el modelo de las otras colonias de población. Expulsiones masivas y deportación no podían ser una opción. Como el entrelazamiento de los diferentes segmentos raciales se había convertido en la regla, la dialéctica de la proximidad, de la distancia y el control nunca podía alcanzar los umbrales paroxísticos observados en el caso de Palestina.

En los Territorios ocupados, la proximidad se muestra sobre todo en el control que sigue ejerciendo Israel en la gestión del registro de las poblaciones y el monopolio de emisión de las cédulas de identidad

palestinas. Otro tanto ocurre con casi todos los otros aspectos de la vida cotidiana de los territorios ocupados, ya se trate de los desplazamientos cotidianos, de la obtención de diversos permisos o del control de los impuestos. Lo propio de este tipo de separación no es solamente que se adapta de buena gana a la ocupación y, si es necesario, al abandono.[72] Más aún, en todo momento puede transformarse en estrangulación. La ocupación, en todos los aspectos, es un combate cuerpo a cuerpo en un túnel.

Del deseo de un *apartheid* y del fantasma de exterminio en particular conviene decir que no son muy nuevos y no dejaron de metamorfosearse a lo largo de la historia, sobre todo en las antiguas colonias de población. Chinos, mongoles, africanos y árabes, a veces largo tiempo antes que los europeos, habían estado en el origen de conquistas de inmensas entidades territoriales. Ellos habían establecido complejas redes de comercio a larga distancia más allá de los mares y los desiertos. Pero es Europa la que, tal vez la primera en la historia moderna, inaugura una nueva era de repoblación a escala planetaria.[73] La repoblación del mundo de los siglos XVI al XVII presenta una doble característica. Es a la vez un proceso de excreción social (para los emigrantes que abandonan Europa para fundar colonias de ultramar) y de transición y descontrol histórico. Para los pueblos colonizados, el costo es nuevos sometimientos.

En el curso de este largo período, la repoblación del mundo adoptó a menudo los contornos de innumerables atrocidades y masacres, de experiencias inéditas de «limpieza étnica», de expulsiones, transferencias y reagrupamientos de poblaciones enteras en campos, incluso de genocidios.[74] Mezcla de sadismo y de masoquismo a menudo aplicada al azar, al capricho de situaciones generalmente inesperadas, la empresa colonial tendía a romper todas las fuerzas que obstaculizaban esas pulsiones, o incluso que trataban de inhibir su carrera hacia todo tipo de placeres perversos. Los límites de lo que consideraba como «normal» eran incesantemente desplazados, y pocos deseos eran objeto de una franca represión, o incluso de molestia o de repugnancia. El mundo colonial era un mundo cuya aptitud para adaptarse a la destrucción de sus objetos —inclusive los indígenas— era alucinante. Todo objeto que se perdiera —se creía— fácilmente podía ser reemplazado por otro.

Más aún, al comienzo de la empresa colonial se encontraba el principio de separación. En una gran medida, colonizar consistía en un trabajo permanente de separación: por un lado, mi cuerpo viviente y, por el otro, todos esos cuerpos-cosas que lo rodean; por un lado, mi carne de hombre por la cual todas esas otras carnes-cosas y carnes-comestibles existen para mí; por un lado, yo, tejido por excelencia y punto cero de orientación del mundo y, por el otro, los demás con los cuales jamás puedo fundirme

totalmente; que puedo traer a mí, pero con los cuales jamás puedo verdaderamente mantener relaciones de reciprocidad o de implicación mutua.

En el contexto colonial, el trabajo permanente de separación —y, por lo tanto, de diferenciación— era en parte la consecuencia de la angustia de aniquilación que experimentaba el colonato. En estado de inferioridad numérica, pero dotado de poderosos medios de destrucción, este último vivía en el temor de ser rodeado por todas partes por malos objetos que amenazaban su supervivencia e incesantemente corrían el riesgo de acabar con su existencia: los indígenas, los animales salvajes, los reptiles, los microbios, los mosquitos, la naturaleza, el clima, las enfermedades, hasta los brujos.

El sistema del *apartheid* en Sudáfrica y, en el modo paroxístico y en un contexto distinto, la destrucción de los judíos de Europa constituyeron dos manifestaciones emblemáticas de ese fantasma de separación. El *apartheid* en particular impugnaba abiertamente la posibilidad de un mismo cuerpo para más de uno. Presuponía la existencia de sujetos originarios distintos, ya constituidos, hechos cada uno de una carne-de-raza, de una sangre-de-raza, capaces de evolucionar a su exacto ritmo. Se pensaba que era suficiente con asignarlos a espacios territoriales específicos para reneutralizar su ajenidad unos respecto de otros. Esos sujetos originarios distintos eran llamados a actuar como si su pasado no hubiera sido un pasado de «prostitución», de dependencias paradójicas y de intrigas de todo tipo: el fantasma de la pureza.[75] El fracaso del *apartheid* histórico en establecer, de una vez por todas, fronteras estancas entre una pluralidad de carnes, demuestra *a posteriori* los límites del proyecto colonial de separación. Por falta de exterminio, el Otro no es ya exterior a nosotros. Está en nosotros, bajo la doble figura del otro Yo y del Yo otro, cada uno mortalmente expuesto al otro y a sí mismo.

La empresa colonial sacaba una gran parte de su substancia y de su exceso de energía de su lazo con todo tipo de flujos pulsionales, de deseos más o menos reconocidos, la mayoría de los cuales se situaban más acá del yo consciente de los actores involucrados. Con el objeto de ejercer un dominio duradero sobre los autóctonos que habían sometido y de los que a cualquier precio querían diferenciarse, cueste lo que cueste los colonos debieron constituirlos en *objetos psíquicos* de todo tipo. Todo el juego de las representaciones en situación colonial, en efecto, consistía en hacerse una variedad de imágenes-tipo de los indígenas.

Éstas se correspondían más o menos con restos de sus biografías verdaderas, de su estatus originario, el de antes del encuentro. Gracias a la materia gráfica así producida, un segundo estatus totalmente artificial, el de objetos psíquicos, venía a injertarse a su estatus inicial, el de personas

humanas auténticas. Para los indígenas, el dilema era saber cómo, en la práctica cotidiana, tener en cuenta el objeto psíquico que uno estaba llamado a interiorizar y, a menudo, obligado a endosar como su yo y la parte esencial de la persona humana que se había sido, que a pesar de todo se era, pero que, en las circunstancias coloniales, en lo sucesivo se estaba obligado a olvidar.

Resulta que, una vez inventados, esos motivos psíquicos se volvían constitutivos del yo colonial. Su posición de exterioridad respecto del yo colonial se volvía muy relativa. El involucramiento en esos objetos sostenía la continuidad del funcionamiento psíquico del orden colonial. Sin esos objetos y motivos, la vida afectiva, emotiva y psíquica en la colonia perdía solidez y coherencia. Ésta gravitaba alrededor de esos motivos y dependía, para su vitalidad, de su contacto permanente con esos objetos, mostrándose particularmente vulnerable a la separación de ellos. En situaciones coloniales o paracoloniales, el objeto malo —aquel que sobrevivió a una destrucción inicial— jamás puede ser pensado como totalmente exterior al yo. De entrada, está desdoblado, a la vez objeto y sujeto. Debido a que es llevado por mí al mismo tiempo que me lleva, no puedo simplemente deshacerme de él por la persecución y el encarnizamiento. En el fondo, es en vano destruir todo cuanto aborrezco. Sin embargo, esto no me redime del lazo que mantenía con el tercero destruido, o el tercero del que me separé. Esto es así porque *el objeto malo y yo jamás estamos totalmente separados. Al mismo tiempo, jamás estamos totalmente juntos*.

El enemigo, ese Otro que yo soy

Irreprimibles, el deseo de un enemigo, el deseo de un *apartheid* y el fantasma de exterminio constituyen la línea de fuego, en pocas palabras: la prueba decisiva de comienzos de este siglo. Vectores por excelencia del descerebramiento contemporáneo, en todas partes obligan a los regímenes democráticos a apestar de la boca y, el delirio agresivo, a vivir vidas de borrachos. Estructuras psíquicas difusas al mismo tiempo que fuerzas genéricas y pasionales. Marcan con su sello la tonalidad afectiva dominante de nuestro tiempo y aguzan cantidad de luchas y movilizaciones contemporáneas. Esas luchas y movilizaciones se alimentan de una visión amenazante y ansiógena del mundo que concede la primacía a las lógicas de la sospecha, a todo lo que es secreto y a todo cuanto depende del complot y de lo oculto.[76] Llevadas hasta sus últimas consecuencias, desembocan casi inexorablemente en las ganas de destruir —la sangre derramada, la sangre tiene fuerza de ley—, en una continuidad

expresa con la *lex talionis* (la ley del talión) del Antiguo Testamento.

En este período depresivo de la vida psíquica de las naciones, la necesidad de enemigos, o incluso la pulsión de enemigos, por lo tanto, no es solamente una necesidad social. Es el equivalente de una necesidad casi anal de ontología. En el contexto de rivalidad mimética exacerbada por la «guerra contra el terror», disponer —de preferencia de manera espectacular— de su enemigo se ha convertido en el pasaje obligado en la constitución del sujeto y su entrada en el orden simbólico de nuestro tiempo. Por lo demás, todo ocurre como si la negación del enemigo fuera vivida, en sí, como una profunda herida narcisista. Ser privado de enemigos —o no haber padecido atentados y otros actos sangrientos fomentados por aquellos que nos odian y odian nuestro modo de vida— equivale a ser privado de tal modo de una relación de odio que autoriza que se pueda dar libre curso a todo tipo de deseos de otro modo prohibidos. Es ser privado del demonio sin el cual todo está apenas permitido, precisamente cuando la época, urgentemente, parece apelar a la licencia absoluta, al desenfreno y a la desinhibición generalizada. Es también ser frustrado en su compulsión a asustarse, en su facultad de demonizar, en el tipo de placer y de satisfacción experimentados cuando el enemigo presunto es abatido por las fuerzas especiales o cuando, capturado vivo, es sometido a interminables interrogatorios y entregado a la tortura en uno u otro de los lugares cerrados que mancillan nuestro planeta.[77]

Época eminentemente política, por lo tanto, puesto que lo propio de lo político, de creer por lo menos en Carl Schmitt, sería «la discriminación entre el amigo y el enemigo».[78] En el mundo de Schmitt que se ha convertido en el nuestro, el concepto de enemigo debería ser entendido en su acepción concreta y existencial, y no como una metáfora o como una abstracción vacía y sin vida. El enemigo del que habla Schmitt no es ni un simple competidor o adversario ni un rival privado que se podría odiar o por quien se experimentaría antipatía, sino que remite a un antagonismo supremo. Tanto en su cuerpo como en su carne, es aquel cuya muerte física es posible provocar porque niega, de manera existencial, nuestro ser.

Discriminar el amigo del enemigo, ciertamente, pero todavía es preciso haber identificado al enemigo con certeza. Figura desconcertante de la ubicuidad, en adelante es tanto más peligroso cuanto que está en todas partes: sin cara, sin nombre y sin lugar. O si tiene una cara, no podría ser más que una *cara velada, un simulacro de cara*. Y si posee un nombre, no puede ser más que un nombre ficticio, un nombre falso cuya función primaria es el disimulo. Avanzando a veces enmascarado, otras al descubierto, está entre nosotros, alrededor de nosotros, incluso en nosotros, capaz de surgir a plena luz del día como en medio de la noche, y

en cada una de sus apariciones lo que amenaza aniquilar es nuestro mismo modo de existencia.

Con Schmitt ayer como con nosotros hoy, pues, lo político debe su carga volcánica al siguiente hecho: por estar estrechamente ligado a una voluntad existencial de proyección de la potencia, da paso, necesariamente y por definición, a esa eventualidad extrema que es el infinito despliegue de medios puros y sin fin: la consumación del homicidio. Sustentado por la ley de la espada, es el antagonismo «en cuyo nombre se podría pedir a seres humanos que hagan el sacrificio de su vida» (*la muerte para los otros*); aquel en cuyo nombre el Estado podría «dar a algunos el poder de derramar la sangre y de matar a otros hombres» (*dar la muerte*) debido a su pertenencia real o supuesta al campo del enemigo.[79] Desde ese punto de vista, lo político es una forma particular de agrupamiento con miras a un combate a la vez decisivo y profundamente oscuro. Pero no sólo es asunto de Estado y de muerte delegada, puesto que allí se juegan no sólo la posibilidad del sacrificio y del don de sí, sino también, y literalmente, la del suicidio.

Porque finalmente el suicidio interrumpe brutalmente toda dinámica de sujeción y toda eventualidad de reconocimiento. Despedirse voluntariamente de su propia existencia dándose la muerte no es forzosamente desaparecer de sí mismo. Es poner voluntariamente fin al riesgo de ser tocado por Otro y por el mundo. Es proceder a la suerte de no involucramiento que obliga al enemigo a hacer frente a su propio vacío. El suicidio ya no desea comunicar, ni por la palabra ni por el gesto violento, salvo quizá en el momento en que, poniendo fin a su propia vida, también pone un término a la de sus blancos. El matador se mata y mata matándose, o después de haber matado. En todo caso, no trata ya de participar en el mundo tal y como es. Se deshace de sí mismo y, de paso, de algunos enemigos. Al hacerlo, se pone de vacaciones de lo que fue y se desprende de las responsabilidades que eran suyas como ser viviente.[80]

El suicida que mata a sus enemigos en el acto por el cual se mata a él mismo muestra hasta qué punto, tratándose de lo político, la verdadera fractura contemporánea es aquella que opone a quienes se aferran a su cuerpo y toman el cuerpo para la vida, y aquellos para quienes el cuerpo no da paso a una vida feliz salvo que esté expurgado. El encargado del martirio se interna en la búsqueda de una vida dichosa. Él cree que ésta reside en Dios mismo y nace de una voluntad de verdad que es asimilada a una voluntad de pureza. Y no hay relación auténtica con Dios sino mediante la conversión, ese acto por el cual uno se vuelve distinto de sí mismo y, de esta manera, escapa a la vida artificiosa, vale decir, impura. Aceptar el martirio es hacer un voto de destrucción de la vida corporal, de la vida impura. En efecto, del cuerpo del creyente fervoroso a menudo no

queda más que restos en medio de otros objetos, vestigios más o menos ricos (sangre) entre varios otros, huellas, en pocas palabras, trozos de enigmas (balas, armas, teléfonos) y, en ocasiones, arañazos y marcas. Pero en nuestros días raramente hay suicida sin sus aparatos, en la confluencia de la balística y de la electrónica, chips que hay que desoldar, componentes de memoria que se deben interrogar. En el estricto sentido del término, poner un término a su propia vida o *abolirse a sí mismo* es, por lo tanto, emprender la disolución de esa entidad en apariencia simple que es el cuerpo.

El hecho de que el odio al enemigo, la necesidad de neutralizarlo, así como el deseo de evitar el peligro y el contagio de los que sería su vector constituyan las últimas palabras de lo político en el espíritu contemporáneo es explicable. Por un lado, y a fuerza de haberse convencido de que hacen frente a una amenaza permanente, las sociedades contemporáneas se vieron más o menos obligadas a vivir su cotidianeidad en forma de «pequeños traumatismos» de repetición: un atentado por aquí, una toma de rehenes por allá, más lejos un tiroteo y la alerta permanente. La utilización de nuevos instrumentos tecnológicos permite acceder a la vida privada de los individuos. Técnicas insidiosas de vigilancia masiva, secretas y, a veces, abusivas orientan sus pensamientos, sus opiniones, sus desplazamientos, hasta su intimidad. Con ayuda de la reproducción ampliada del estado afectivo de temor, las democracias liberales dejaron de manufacturar espantapájaros aptos para atemorizarlos —hoy, la joven violada; mañana, el aprendiz de terrorista que ingresa a los campos de batalla del Cercano y el Medio Oriente; y, de manera general, lobos solitarios o células dormidas agazapadas en los intersticios de la sociedad a la que espían, buscando el momento propicio para pasar a la acción—.

¿Qué decir del «musulmán», del extranjero o del inmigrante acerca de los cuales, y fuera de toda instancia razonable, no se han dejado de tejer imágenes que, poco a poco, se llaman unas a otras por asociación? Poco importa que no exista ninguna concordancia entre éstas y la realidad; los fantasmas primarios no conocen ni duda ni incertidumbre. La masa, dice Freud, no es «excitada sino por estímulos excesivos. El que quiere actuar sobre ella no necesita componer lógicamente sus argumentos, sólo necesita utilizar las imágenes más fuertes para pintar, exagerar y repetir sin pausa la misma cosa».[81]

La época corresponde al triunfo de una moralidad de masas.[82] Los regímenes psíquicos contemporáneos llevaron a su nivel máximo de exacerbación la exaltación de la afectividad y, paradójicamente, en esta era tecnotrónica y digital, el deseo de mitología, incluso el ansia de misterios. La expansión acelerada de la razón algorítmica (de la que se sabe que sirve de soporte decisivo a la financiarización de la economía) va

a la par con el ascenso de razonamientos de tipo mítico-religioso.[83] La creencia ferviente ya no es considerada como la antítesis del saber racional. Por el contrario, una sirve de soporte a la otra, y las dos son puestas al servicio de experiencias viscerales, una de cuyas cimas está representada por la «comunión de los mártires».

Convicciones y certezas íntimas adquiridas al término de una lenta progresión «espiritual», ritmada por la revuelta y la conversión, no dependen ni de fanatismos retrasados ni de la locura bárbara o del delirio, sino de la «experiencia interior» que sólo puede ser compartida por aquellos que, al confesar la misma fe, obedecen a la misma ley, a las mismas autoridades y a los mismos mandamientos. En una gran medida, pertenecen a la misma comunidad. Ésta está hecha de comulgantes, de «condenados de la fe», condenados a testimoniar, por la palabra y por los actos, hasta el final si es preciso, el carácter extremista de la verdad divina misma.

En la lógica mítico-religiosa propia de nuestro tiempo, lo divino (al igual que el mercado, el capital o lo político) se percibe casi siempre como una fuerza inmanente e inmediata, vital, visceral y energética. Los caminos de la fe supuestamente conducen a estados o a actos considerados escandalosos desde el punto de vista de la simple razón humana; o incluso a riesgos, rupturas aparentemente absurdas y hasta radicalizaciones sangrientas: el terror y la catástrofe en nombre de Dios. Uno de los efectos de la fe y del fervor es suscitar el gran entusiasmo, el tipo de entusiasmo que da paso a *la gran decisión*.

En efecto, numerosos son aquellos que, en lo sucesivo, no viven ya sino en la espera de ese acontecimiento. El martirio es uno de los medios utilizados por el condenado de la fe para poner fin a esa espera. Hombres de fe y hombres del entusiasmo son aquellos que, en la actualidad, tratan de hacer la historia por intermedio de la gran decisión, es decir, la comisión de actos vertiginosos, de naturaleza inmediata y sacrificial. Por el sesgo de tales actos, el condenado de la fe enfrenta, con los ojos abiertos, el derroche y la pérdida. Animado por una voluntad de totalidad, trata de convertirse en un sujeto singular sumiéndose en las fuentes disyuntivas, hasta demoníacas, de lo sagrado. Abrazar la pérdida consentida, aquella que destruye tanto el lenguaje como el sujeto del discurso, permite inscribir lo divino en la carne de un mundo convertido en don y gracia. Ya no se trata entonces de suplicio, sino de aniquilamiento, de travesía de sí mismo a Dios. El objetivo último de estos actos sacrificiales es dominar la vida no ya del afuera, sino del adentro; producir una nueva moral y, luego de una batalla decisiva, en caso de necesidad sangrienta, y en todos los casos definitiva, hacer un día la experiencia de la exultación y de la afirmación extática y soberana.

Los condenados de la fe

El razonamiento mítico-religioso no es atributo exclusivo de las formaciones terroristas. En su esfuerzo por detener el terrorismo y realizar su transformación en Estados de seguridad, las democracias liberales ya no vacilan en recurrir a los grandes conjuntos mitológicos. No hay casi ninguna que, hoy en día, no apele al entusiasmo guerrero, a menudo con el objeto de remendar el viejo paño nacionalista. Cada atentado del que resulta alguna muerte de hombres automáticamente da paso a una petición de duelo. La nación se ve intimada a derramar en público lágrimas de rencor y a erguirse frente al enemigo. Y de las lágrimas a las armas[84] el camino siempre está trazado. Revestido de los oropeles del derecho internacional, de los derechos del hombre, de la democracia o, simplemente, de la «civilización», el militarismo no necesita avanzar enmascarado.[85] Para restituirle la vida al odio, los cómplices de ayer repentinamente son transformados en «enemigos de la humanidad en general», y la violencia bruta se convierte en derecho.

Ya que, así como no hace mucho necesitaron la escisión de la humanidad en amos y esclavos, las democracias liberales dependen en nuestros días y para su supervivencia de la escisión entre el círculo de los semejantes y de los no semejantes, o incluso de los amigos y «aliados», y de los enemigos de la civilización. Sin enemigos les resulta difícil mantenerse solas en pie. Que tales enemigos existan o no en los hechos importa poco. Basta con crearlos, encontrarlos, desenmascararlos y llevarlos a la luz del día.

Pero esa faena se ha vuelto cada vez más onerosa a partir del momento en que uno se ha convencido de que los enemigos más salvajes y más intrépidos se han instalado en los poros más interiores de la nación. En lo sucesivo, forman una suerte de quiste que destruye desde adentro las promesas más fecundas de la nación. A partir de entonces, ¿cómo separar a ésta de lo que la carcome sin atentar contra su propio cuerpo: la guerra civil? Registros, requisas, controles diversos, arrestos domiciliarios, inscripción de disposiciones que dependen del estado de excepción en la ley, multiplicación de prácticas derogatorias, poderes ampliados confiados a la policía y a los servicios de informaciones y, en caso de necesidad, pérdida de la nacionalidad; todo se pone en obra para devolver, mediante golpes cada vez más duros, aquellos que nos son asestados, no necesariamente a los autores de nuestros males, sino, incidentalmente, a aquellos que se les parecen. De ese modo, ¿se hace otra cosa que repetir y perpetuar aquello a lo cual pretende uno oponerse? Al apelar a la muerte de todo lo que no es incondicionalmente nuestro, ¿no trabajamos en reproducir sin cesar todo cuanto constituye la tragedia del hombre presa

del odio e incapaz de liberarse de él?

Al igual que ayer, la guerra contra enemigos existenciales vuelve a ser comprendida en términos metafísicos. Gran prueba, ella compromete la totalidad del ser, su verdad. Esos enemigos con los cuales no es posible ni deseable ningún entendimiento aparecen generalmente bajo los rasgos de caricaturas, de clichés y de estereotipos.

Caricaturas, clichés y estereotipos les otorgan una presencia figural, esa forma de presencia que, a cambio, no hace sino confirmar el tipo de amenaza (ontológica) que hacen pesar sobre nosotros. Figura espectral y presencia figural, pues, en esta edad de reencantamiento del suelo y de la sangre tanto como de abstracción creciente, mientras que los elementos culturales y los elementos biológicos de la enemistad se relevan y ya no forman más que un solo y mismo haz.

Con la imaginación excitada por el odio, las democracias liberales no dejan de alimentar todo tipo de obsesiones referentes a la identidad verdadera del enemigo. Pero ¿qué hay de esto, en verdad? ¿Se trata de una nación, de una religión, de una civilización, de una cultura o de una idea?

Estado de inseguridad

Puestos juntos, movimientos de odio, formaciones involucradas en la economía de la hostilidad, de la enemistad y de las luchas multiformes contra el enemigo contribuyeron, al salir del siglo XX, a un relevamiento significativo de las formas y niveles aceptables de la violencia que se puede (o se debería) infligir a los débiles, a los enemigos y a los intrusos (todos aquellos y aquellas que fueron considerados como no pertenecientes a los nuestros); a una intensificación de las relaciones de instrumentalización en la sociedad; a profundas mutaciones en los regímenes contemporáneos del deseo y de los afectos colectivos. Todavía más, favorecieron la emergencia y la consolidación de una forma-Estado que se llamó el Estado de seguridad y de vigilancia.

El Estado de seguridad se alimenta de un *estado de inseguridad* que participa en fomentar y del que pretende ser su respuesta. Si el Estado de seguridad es una estructura, el estado de inseguridad es una pasión, o incluso un estado afectivo, una condición, hasta una fuerza del deseo. En otros términos, el estado de inseguridad es el motor del Estado de seguridad en la medida en que este último, en el fondo, es una estructura encargada de investir, de organizar y de desviar las pulsiones constitutivas de la vida humana contemporánea. En cuanto a la guerra encargada de vencer el miedo, no es ni local, ni nacional, ni regional. Su superficie es planetaria y la vida cotidiana es su teatro privilegiado de acción. Porque el

Estado de seguridad presupone la imposibilidad de un «cese de las hostilidades» entre aquellos que amenazan nuestro modo de existencia y nosotros —y, por lo tanto, la existencia de un enemigo irreductible que no deja de metamorfosearse—; de ahora en más, esa guerra es permanente. Responder a las amenazas internas —o procedentes del exterior y relevadas del interior— requiere en adelante la movilización de un conjunto de actividades extramilitares y de enormes recursos psíquicos. Por último, animado abiertamente por una mitología de la libertad que, en el fondo, depende de una metafísica de la fuerza, el Estado de seguridad está menos preocupado por la distribución de los lugares y las prebendas que por el proyecto de disponer de la vida de los seres humanos, ya se trate de sus sujetos o de aquellos que habrá designado como sus enemigos.

Esta liberación de energía psicógena se manifiesta a través de un exceso de apego a lo que antaño se llamaba la ilusión. En el entendimiento clásico, la ilusión se oponía a la realidad. Tomando los efectos por las causas, la ilusión consagraba el triunfo de las imágenes y del mundo de las apariencias, de los reflejos y del simulacro. Participaba del mundo de la ficción, por oposición al mundo real surgido del tejido íntimo de las cosas y de la vida. La *demanda de un excedente imaginario* imprescindible para la vida de todos los días no se ha tan sólo acelerado. Se ha vuelto irreprimible. Ese excedente imaginario no es percibido como un complemento para una existencia que sería más «real» porque supuestamente estaría más de acuerdo con el ser y su esencia. En varias personas, se vive como el motor de lo real, la condición misma de su plenitud y de su brillo. En otros tiempos asumida por las religiones de la salvación, la producción de ese excedente está hoy cada vez más delegada al capital y a todo tipo de objetos y de tecnologías.

Tanto el mundo de los objetos y de las máquinas como el capital mismo se presentan, cada vez más, bajo la apariencia de una religión animista. Ni siquiera deja de ser cuestionado el estatuto de la verdad. Certidumbres y convicciones son consideradas como verdades. No hace falta razonar. Basta con creer y abandonarse. Por eso, la deliberación pública (una de las características esenciales de la democracia) ya no consiste en discutir y en buscar juntos y bajo los ojos de todos los ciudadanos la verdad y, a fin de cuentas, la justicia. La gran oposición no es más la que separa lo verdadero de lo falso; lo peor, en lo sucesivo, es la duda. Porque en el combate concreto que nos opone a nuestros enemigos, la duda bloquea la liberación total de las energías voluntaristas, emocionales y vitales necesarias para emplear la violencia y, si es preciso, derramar la sangre.

Las reservas de credulidad también se han incrementado. Paradójicamente, ese incremento fue a la par con la aceleración exponencial de los desarrollos tecnológicos y de las innovaciones

industriales, la digitalización ininterrumpida de los hechos y de las cosas, y la relativa generalización de lo que conviene llamar *la vida electrónica y su doble, la vida robóticamente ajustada*.[86] En efecto, se inicia una fase inédita de la historia de la humanidad, en cuyo transcurso será cada vez más difícil, si no imposible, disociar los organismos humanos y los flujos electrónicos, la vida de los humanos y la de las computadoras. Esta fase es posible gracias a la habilidad acumulada en materia de almacenamiento de masas colosales de flujos, a la extrema potencia y velocidad de su tratamiento, a los progresos realizados en la composición algorítmica. El punto terminal de ese giro dígito-cognitivo debería ser la infiltración generalizada de chips en el interior de los tejidos biológicos. El acoplado humano-maquínico, ya en curso, no sólo desembocó en la génesis de nuevas mitologías del objeto técnico. También tuvo como consecuencia inmediata el cuestionamiento del estatuto del sujeto moderno surgido de la tradición humanista.

El otro factor decisivo en el proceso de liberación de la energía psicógena es la suspensión de las inhibiciones pulsionales (el retorno de la parte excluida, las estructuras de recepción de lo reprimido) y la multiplicación de las ganancias de placeres que se desprenden de esa suspensión y debido a que la conciencia moral es despedida, cuando no muy simplemente puesta fuera de servicio. ¿Qué tipo de ganancias de placer son susceptibles de obtener en nuestros días aquel o aquella que suspende o suprime sus inhibiciones pulsionales o incluso pone fuera de servicio su conciencia moral? ¿Qué explica la atracción contemporánea ejercida sobre las multitudes por la idea de la potencia absoluta e irresponsable? ¿Y la disposición a las acciones más extremas, la receptividad a los argumentos más simples y más imperfectos? ¿Y la celeridad en alinearse sobre los otros o, para las potencias del mundo, en dejarse arrastrar a todas las fechorías por la simple conciencia de su fuerza?

Responder a estas preguntas exige que se digan unas palabras acerca de los mecanismos fundamentales de la vida pasional en las condiciones actuales.[87] La interconexión casi integral, por vía de las nuevas tecnologías, no solamente indujo nuevos procedimientos de formación de masas. En nuestros días, hacer una masa es poco más o menos la misma cosa que hacer una horda. En verdad, la época no es ya de las masas. Es de las hordas virtuales. Allí donde no obstante sobrevive, la masa «no reacciona sino a estímulos muy intensos»:[88]

> Respeta la fuerza [dice Freud] y no ve en la bondad sino una especie de debilidad que le impresiona muy poco. Lo que la multitud exige de sus héroes es la fuerza e incluso la violencia. Quiere ser dominada, subyugada y temer a su amo.[89]

Poco más o menos en todas partes, el campo tradicional de los antagonismos, por lo tanto, ha estallado. En el interior de las fronteras nacionales, se ha asistido al desarrollo de nuevas formas de agrupación y de luchas, que son conducidas no tanto sobre la base de las pertenencias de clase, sino en función de los lazos de parentesco y, en consecuencia, de sangre. A la vieja distinción amigo-enemigo se superpone en adelante otra, entre parientes y no parientes, es decir, entre aquellos y aquellas que están ligados por la misma sangre o por la misma «cepa» y aquellos de quienes se piensa que derivan de otra sangre, de otra cultura y de otra religión. Venidos de otras partes, estos últimos, en el fondo, son gente que no podrían ser considerados como nuestros conciudadanos y con los cuales no tendríamos más o menos nada en común.

Al vivir entre nosotros, pero no ser verdaderamente de los nuestros, en cambio, deberían ser rechazados, puestos en su lugar o simplemente echados fuera de nuestras fronteras, en el marco del nuevo Estado de seguridad que, en lo sucesivo, marca nuestras vidas. La pacificación interna, la «guerra civil muda» o molecular, las encarcelaciones masivas, el desacople de la nacionalidad y de la ciudadanía, las ejecuciones extrajudiciales en el marco de la política penal y criminal contribuyen a confundir la vieja distinción entre seguridad interior y seguridad exterior, sobre un fondo de exacerbación de los estados afectivos racistas.

Nanorracismo y narcoterapia

A primera vista, podría decirse, la causa por lo tanto está entendida. Nuestra época parece haber descubierto finalmente su verdad. No le faltaba más que el coraje de proclamarla.[90] Al haberse reconciliado con su verdadero rostro, finalmente puede permitirse andar desnuda, libre de toda inhibición, desembarazada de todas esas viejas máscaras y de todos esos disfraces obligados que le servían de taparrabos. A la gran represión (suponiendo que alguna vez la haya habido) le sucede, por lo tanto, la gran liberación, pero ¿a qué costo, para quién y hasta cuándo?

En efecto, en las salinas de este comienzo de siglo ya no hay estrictamente nada que ocultar. Alcanzado el piso, habiendo sido rotos todos los tabúes sobre un fondo de tentativa de ejecución del secreto y de la prohibición en cuanto tales, todo es en adelante devuelto a su transparencia y, por lo tanto, también, llamado a su último desenlace. La cisterna está casi llena y el crepúsculo no puede tardar. Que este desenlace ocurra en un diluvio de fuego o no, terminaremos por saberlo.

Mientras tanto, la marea no deja de subir. El racismo —en Europa, en Sudáfrica y en Brasil, en los Estados Unidos, en el Caribe y en el resto del

mundo— va a seguir siendo nuestro en el porvenir previsible.[91] No será solamente lo que ocurra en la cultura de masas, sino también —y sería conveniente no olvidarlo— en el seno de la buena sociedad. No será solamente lo que ocurra en las antiguas colonias de población, sino también en esas otras zonas del planeta que los judíos abandonaron desde hace largo tiempo y donde ni el negro ni el árabe jamás echaron raíces.

Por lo demás, en adelante habrá que acostumbrarse: ayer uno se divertía con juegos, circos, intrigas, cábalas y comadreos. Sobre ese aburrido banco de hielo que tiende a ser Europa, pero también en otras partes, en lo sucesivo uno se divertirá por medio del nanorracismo, esa forma de narcoterapia lechuza, remendada, de pico poderoso, arqueado y puntiagudo, el naftaleno por excelencia de los tiempos de entumecimiento y de flácida parálisis, cuando toda elasticidad fue perdida y todo tiene el aspecto de haberse contraído subjetivamente. Contractura y tetania, precisamente de eso hay que hablar, en efecto, con su lote de calambres, de espasmos, de empequeñecimientos del espíritu, el nanorracismo pasó por ahí.

Pero ¿qué hay que comprender por nanorracismo, de no ser esa forma narcótica del prejuicio de color que se expresa en los gestos aparentemente anodinos de todos los días, por casualidad, por un comentario en apariencia inconsciente, una broma, una alusión o una insinuación, un lapsus, una burla, un sobreentendido y, preciso es decirlo, por una maldad querida, una intención malévola, un pisoteo o un tacle deliberados, un oscuro deseo de estigmatizar y, sobre todo, de violentar, herir y humillar, de mancillar a quien no se considera de los nuestros?

Evidentemente, en la era del nanorracismo desvergonzado —cuando ya no se trata más que de los nuestros, del otro, en mayúscula o en minúscula, poco importa—, nadie quiere ya oír hablar de eso. Que se queden entonces en su casa, se oye decir. O, si se empeñan en querer vivir al lado de nosotros, entre nosotros, tendrán que bajarse los pantalones. La era del nanorracismo, en efecto, es la del racismo sucio, la del racismo embadurnado, la del espectáculo de los puercos que se revuelcan en la porqueriza.

Su función es hacer de cada uno de nosotros brutos hechos y derechos. Consiste en poner la mayor cantidad de aquellos y aquellas a quienes consideramos como indeseables en condiciones intolerables, acorralarlos en lo cotidiano, infligirles, de manera repetida, una cantidad incalculable de golpes y de heridas racistas, despojarlos de todo derecho adquirido, llenarles de humo la colmena y deshonrarlos a tal punto que no tengan otra elección que la autodeportación. Y, puesto que se evocan las heridas racistas, todavía hay que saber que generalmente se trata de lesiones o de cortes experimentados por un sujeto humano que padeció uno o varios

golpes de un carácter particular, golpes penosos y difíciles de olvidar porque la emprenden con el cuerpo y su materialidad, pero, también y sobre todo, con lo intangible (dignidad, estima de sí). La mayoría de las veces, sus huellas son invisibles y sus cicatrices difíciles de cerrar.

Y como evocamos lesiones y cortes, todavía hay que saber que en ese banco de hielo en que tiende a convertirse Europa, en América, en Sudáfrica y en Brasil, en el Caribe y en otras partes, en adelante debemos contarnos por centenas de miles aquellos y aquellas que, todos los días, padecen heridas racistas. De manera permanente corren el riesgo de ser heridos en carne viva por alguien, una institución, una voz, una autoridad pública o privada que les pide que justifiquen quiénes son, por qué están aquí, de dónde vienen, a dónde van, por qué no vuelven a su tierra, una voz o una autoridad que, de manera deliberada, trata de causarles un pequeño y un gran impacto, de irritarlos, de ofenderlos, de injuriarlos, de hacerlos salir de sus casillas precisamente con el objeto de disponer del pretexto requerido para violarlos, para menoscabar sin miramientos aquello que les es más privado, más íntimo y vulnerable.

Tratándose de la violación repetida, todavía hay que añadir que el nanorracismo no es atributo del «blanquito», ese subalterno carcomido por el resentimiento y el rencor, que odia profundamente su condición, pero no se suicidaría por una tontería, y cuya última pesadilla es despertarse un día en la ropa del negro o en la piel morena del árabe, no allá, a lo lejos, en la colonia como antes, sino —y eso es el colmo— aquí mismo, en su tierra, en su propio país.

El nanorracismo se ha convertido en el complemento obligado del racismo hidráulico, el de los micro- y macrodispositivos jurídico-burocráticos e institucionales de la máquina estatal que mezcla en cuerpo y alma a clandestinos e ilegales, que no deja de internar en campos a la escoria en las orillas de las ciudades, a la manera de un rejunte de objetos dispares, que multiplica a indocumentados a paladas, que practica a la vez el alejamiento del territorio y la electrocución en las fronteras, cuando lisa y llanamente no se adapta al naufragio en alta mar, que según de dónde sopla el viento hace controles discriminatorios o control de portación de cara en los autobuses, los aeropuertos, el metro, en la calle, que *devela* a los musulmanes y ficha a los suyos a diestra y siniestra, que multiplica los centros de retención y de detención y los campos de tránsito, que invierte sin reparar en gastos en las técnicas de deportación, que discrimina y practica la segregación a la vista de todos al tiempo que jura y perjura la neutralidad y la imparcialidad del Estado laico republicano indiferente a la diferencia, que invoca a tontas y a locas esa putrefacción a cielo abierto que ya no le provoca una erección, pero que, a despecho del sentido común, se sigue llamando los «derechos del hombre y del ciudadano».

El nanorracismo es el racismo hecho cultura y respiración, en su trivialidad y su capacidad para infiltrarse en los poros y las venas de la sociedad, en la hora del descerebramiento generalizado, del descerebrado maquínico y el embrujo masivo. El gran miedo, visceral, es el miedo de las saturnales, cuando los *djinns* de hoy, que se parecen como dos gotas de agua a los de ayer, esa basura con pies de cabra, a saber, los negros, los árabes, los musulmanes —y, puesto que nunca están lejos, los judíos— se hayan adueñado del lugar de los amos y transformen la nación en un inmenso vertedero, el vertedero de Mahoma.

Pero, entre la fobia del vertedero y el campo, la distancia siempre fue de las más cortas. Campos de refugiados, campos de desplazados, campamentos de migrantes, campos de extranjeros, zonas de espera para personas en instancia, zonas de tránsito, centros de retención o de detención administrativa, centros de identificación y de expulsión, puntos de pasaje fronterizo, centros de acogida de solicitantes de asilo, centros de acogida temporal, pueblos de refugiados, pueblos de inserción de migrantes, guetos, junglas, centros, casas de migrantes, la lista se alarga cada vez más, observa Michel Agier en un estudio reciente.[92] Esta lista interminable no deja de remitir a una realidad incesantemente presente, aunque a menudo en gran medida invisible, por no decir familiar, finalmente trivial. El campo, deberíamos decir, no se ha convertido solamente en una parte estructurante de la condición planetaria. Ha dejado de escandalizar. Mejor aún, la reclusión en campos no es solamente nuestro presente. Es nuestro futuro, nuestra solución para «mantener apartado lo que molesta, para contener o rechazar aquello que, humano, materia orgánica o desecho industrial, está de más»,[93] en suma, una de las formas del gobierno del mundo.

Por lo demás —y por no poder mirar derecho a los ojos lo que ya no depende de la excepción, sino de la norma (el hecho de que las democracias liberales también son capaces de respirar el crimen)—, henos aquí, por lo tanto, sumidos en un interminable tránsito de palabras y de gestos, de símbolos y del lenguaje, a golpes de puntapiés y de empujones unos cada vez más brutales que los otros, también a golpes de mimetismo, el laicismo y su espejo invertido, el fundamentalismo, todo en un perfecto cinismo porque justamente, como todos los apellidos perdieron sus nombres de pila, ya no hay ninguno para nombrar el escándalo, ninguna lengua para hablar de lo inmundo, porque en adelante nada se sostiene, salvo los mocos que fluyen de las narices, viscosos y purulentos, precisamente cuando ya no hay necesidad de estornudar, y que el llamado al sentido común, a la vieja y conocida república y su buena espalda redonda y que se está desmoronando, el llamado al entrañable humanismo mierdoso, el llamado a cierto feminismo averiado a cuyos ojos igualdad

rima desde ahora con el deber-de-hacer-llevar-una-tanga-a-la-muchacha-musulmana-velada-al-tiempo-que-se-depila-al-barbudo.[94]

Como en la época colonial, la interpretación desvalorizadora de la manera en que el negro o el árabe musulmán trata a «sus mujeres» participa en una mezcla de voyerismo y de envidia, la envidia del harén. La manipulación de las cuestiones de género con fines racistas, por el sesgo de la manifestación de la dominación masculina en el Otro apunta casi siempre a ocultar la realidad de la falocracia en uno. La sobreinvestidura de la virilidad como recurso simbólico y político no es propia de los «nuevos bárbaros». Es la línea septentrional de toda forma de poder, lo que le da su velocidad, inclusive en nuestras democracias. El poder, en todas partes, es siempre, de algún modo, una manera de confrontación con la estatua, donde la investidura en la feminidad y la maternidad sitúa de paso el goce sexual en el surco de una política del embeleso, ya sea éste secular o laico. Por otra parte, para ser tomado un poquito en serio, en un momento dado realmente es preciso mostrar que «uno lo tiene». Ocurre que en esta cultura hedonista no se dejó de atribuir al padre el papel de primer plantador. En esta cultura obsesionada por la figura del padre incestuoso habitado por el deseo de consumar a su muchachita virgen o a su varón, anexar a la mujer a su propio cuerpo con el objeto de utilizarlo como complemento de la estatua desfalleciente del hombre se ha vuelto trivial. Por consiguiente, hay que olvidar todo eso, todas esas mitologías que huelen a chamusquina y carecen de vigor, y pasar decididamente a otra cosa, pero ¿qué, exactamente?

A pesar de los horrores de la trata de negros, del colonialismo, del fascismo, del nazismo, del holocausto y de otras masacres y genocidios, las naciones occidentales en particular, con los intestinos distendidos por todo tipo de gases, siguen movilizando el racismo al servicio de toda suerte de historias más o menos descabelladas y más o menos mortíferas: historias de extranjeros y de hordas de migrantes a los que hay que cerrarles la puerta en las narices, alambres de púas que hay que erigir apresuradamente porque de no ser así todos seremos llevados por la marea de los salvajes, historias de fronteras que hay que restablecer como si alguna vez hubiesen desaparecido, historias de nacionales inclusive de muy viejas colonias a los cuales siempre hay que pegar el epíteto de inmigrantes, de intrusos a los que hay que echar, de enemigos a los que hay que erradicar, de terroristas que están resentidos con nosotros a causa de nuestro modo de existencia y que hay que hacer explotar a una gran altura por aparatos que vuelan a distancia, historias de escudos humanos transformados en víctimas colaterales de nuestros bombardeos, historias de sangre, de degollación, de suelo, de patria, de tradiciones, de identidad, de pseudocivilizaciones asediadas por hordas bárbaras, de seguridad nacional;

toda suerte de historias con epítetos, deshilachadas, historias para darse miedo y para dar tizne, historias interminables que no dejan de reciclarse con la esperanza de embaucar a los más crédulos.

Es cierto que habiendo fomentado miseria y defunción a lo lejos, lejos de la mirada de sus ciudadanos, las naciones occidentales temen ahora el retorno de la espada, en uno de esos actos de venganza piadosa requeridos por la ley del talión. Para precaverse contra esas pulsiones vengadoras, utilizan el racismo como una hoja arqueada, suplemento venenoso de un nacionalismo de andrajo reducido a sus últimos harapos en la hora de la desnacionalización de los verdaderos centros de decisión, del *offshoring* de las riquezas, del enclave de los poderes reales, de la masificación de la deuda y de la zonificación de territorios y poblaciones enteras que, de pronto, se han vuelto superfluas.

Pero si el racismo se ha vuelto tan insidioso es también porque ahora forma parte de los dispositivos pulsionales y de la subjetividad económica de nuestro tiempo. No sólo se ha vuelto un producto de consumo del mismo modo que los otros bienes, objetos y mercancías. En estos tiempos de libertinaje, es también el recurso sin el cual la «sociedad del espectáculo» desacreditada por Guy Debord simplemente no existe. En muchos casos, adquirió un estatuto suntuario. Es algo que uno se permite no porque se trate de una cosa desacostumbrada, sino en respuesta al llamado generalizado a la lubricidad lanzado por el neoliberalismo. Olvidada la huelga general. Hay que hacer lugar a la brutalidad y a la sensualidad. En esta época dominada por la pasión del lucro, esa mezcla de lubricidad, de brutalidad y de sensualidad favorece el proceso de asimilación del racismo por la «sociedad del espectáculo» y su molecularización por los dispositivos del consumo contemporáneo.

Se practica sin ser consciente de ello. Después, uno se sorprende cuando el otro nos lo hace notar o incluso nos llama al orden. Alimenta nuestra necesidad de diversión y nos permite escapar al aburrimiento circundante y a la monotonía. Uno simula creer que se trata de actos inofensivos que no tienen la significación que se les ha adjudicado. Uno se ofusca de que una policía de otro orden nos prive del derecho de reír, del derecho a un humor que nunca está dirigido contra sí mismo (autoirrisión) o contra los poderosos (la sátira en particular), sino siempre contra uno más débil que uno mismo, el derecho de reír a expensas de aquel a quien uno trata de estigmatizar. El nanorracismo hilarante y desenfadado, totalmente idiota, que se complace en revolcarse en la ignorancia y reivindica el derecho a la tontería y a la violencia que funda; ése es, por lo tanto, el espíritu del tiempo.

Y hay que temer que la transición ya haya ocurrido. Que no sea demasiado tarde. Y que en el fondo el sueño de una sociedad decente no

sea más que un espejismo. Hay que temer un violento retorno a una época en cuyo transcurso el racismo no pertenecía a las «partes vergonzosas» de nuestras sociedades, aquellas que, por no haber erradicado, uno se esforzaba por ocultar. El racismo noble y gallardo será en adelante nuestro disfraz y, a causa de él, la sorda rebelión contra la sociedad se hará cada vez más abierta y cada vez más vehemente, por lo menos por parte de los reclusos.

La cuestión de la pertenencia sigue sin cambios. ¿Quién es de aquí y quién no? ¿Qué hacen aquí aquellos y aquellas que no deberían estar? ¿Cómo librarse de ellos? Pero ¿qué quiere decir «aquí» y «allá» en la era del entrelazamiento de los mundos, pero también de su rebalcanización? Si el deseo de un *apartheid* es en verdad una de las características de nuestro tiempo, la Europa real, por su parte, nunca más será como antes, vale decir, monocolor. Nunca más —en la medida en que alguna vez ocurrió— habrá un centro único del mundo. En lo sucesivo, el mundo será conjugado en plural. Se vivirá en plural, y no hay estrictamente nada que se pueda hacer para revertir esa nueva condición tan irreversible que es irrevocable. Una de las consecuencias de esta nueva condición es la reactivación, en muchos, del fantasma de aniquilación.

Ese fantasma está presente en todo contexto en que las fuerzas sociales tienden a concebir lo político como una lucha a muerte contra enemigos incondicionales. Semejante lucha es entonces calificada de existencial. Es una lucha sin posibilidad de reconocimiento mutuo, y mucho menos de reconciliación. Ella opone esencias distintas dotadas cada una de una substancia casi impenetrable, o que no poseen sino aquellos y aquellas que, por la ley de la sangre y del suelo combinadas, pertenecen a la misma especie. Pero tanto la historia política como la historia del pensamiento y de la metafísica en Occidente están saturadas por esta problemática. Los judíos, como se sabe, pagaron su precio en el corazón mismo de Europa. Antes, los negros y los indios habían inaugurado el vía crucis, sobre todo en el Nuevo Mundo.

Esta concepción de lo político es el desenlace casi natural de la obsesión que la metafísica occidental mantuvo largo tiempo con, por un lado, la cuestión del ser y su supuesta verdad y, por el otro, la ontología de la vida. Según ese mito, la historia es el despliegue de la esencia del ser. En la terminología heideggeriana, el ser se opone al ente. Occidente sería el lugar decisivo del ser porque es el único que habría desarrollado esa capacidad que consiste en hacer la experiencia del recomienzo. El resto no es más que ente. Sólo el Occidente habría desarrollado esa capacidad para hacer la experiencia del recomienzo puesto que sería el lugar decisivo del ser. Esto es lo que lo volvería universal, siendo sus significaciones válidas de manera incondicional, más allá de toda topografía, es decir, en

cualquier lugar, en cualquier tiempo, independientemente de toda lengua, de toda historia y de toda condición. Frente a la historia del ser y a la política del ser, pues, puede decirse que el Occidente nunca pensó verdaderamente en su propia finitud. Siempre planteó como inevitable y absoluto su horizonte propio de acción, y ese horizonte siempre, por definición, quiso ser planetario y universal. El universal de que aquí se trata no es necesariamente el equivalente de lo que sería válido para todo hombre en cuanto hombre. Tampoco es sinónimo de ampliación de mi propio horizonte o de asunción de las condiciones de mi propia finitud. Lo universal es aquí el nombre que se da a la violencia de los vencedores de guerras que son naturalmente conflictos de depredación. Pero esos conflictos de depredación son también, y ante todo, conflictos onto-históricos, puesto que en ellos se juega una historia que en verdad remite al destino.

Acorralado, el fantasma de aniquilación o de destrucción no encara solamente la explosión del planeta, sino también la desaparición del hombre, su extinción. No se trata de un apocalipsis en cuanto tal, así no fuera sino porque el apocalipsis, de algún modo, supone la existencia de un sobreviviente, de un testigo cuya tarea es narrar lo que habrá visto. Se trata de una aniquilación concebida no como una catástrofe que se teme, sino como una purificación por el fuego. Pero la purificación es la misma cosa que la aniquilación de la humanidad actual. Esta aniquilación supuestamente da paso a otro comienzo, el comienzo de otra historia sin la humanidad actual. Por lo tanto, fantasma de ablación.

En el momento ansiógeno que es el nuestro, los indicios de un retorno a las temáticas de la diferencia ontológica están presentes. En favor de la «guerra contra el terror» —y al capricho de los bombardeos aéreos, ejecuciones extrajudiciales (de preferencia con la ayuda de drones), masacres, atentados y otras formas de carnicería que constituyen su cadencia—, la idea según la cual Occidente es la única provincia del mundo en condiciones de comprender e instituir lo universal vuelve a salir a flote. La escisión de la humanidad en autóctonos y en extranjeros está muy avanzada. Si con Schmitt o Heidegger la exigencia fundamental, ayer, era encontrar al enemigo y llevarlo a la luz del día, hoy basta con crearlo para luego erguirse frente a él, oponerle la perspectiva de una aniquilación y de una destrucción total. Porque de hecho, son enemigos con los cuales la comunicación no es posible ni deseable. Situados fuera de la humanidad, ningún entendimiento es posible con ellos.

Verdaderamente, ¿es posible hacer acto de presencia en el mundo, habitar el mundo o atravesarlo, sobre esa base, la de un imposible reparto, de una distancia insuperable? ¿Basta con abatir al enemigo o librarse del extranjero para estar a mano con él o para consagrarlo a la eternidad de lo

que debe ser olvidado? Una actitud semejante exige que sea borrado, en vida, en su muerte así como en su relegación, aquello que constituía la humanidad de su rostro. Esa empresa de desfiguración y de borradura es casi una condición previa a toda ejecución en toda lógica contemporánea del odio. En el seno de sociedades que no dejan de multiplicar los dispositivos de separación y de discriminación, la relación clínica ha sido reemplazada por la relación sin deseo. Explicar y comprender, conocer y reconocer no son ya indispensables. Hospitalidad y hostilidad nunca fueron tan antitéticas. De ahí, el interés que existe en volver a esas figuras para las cuales la desgracia de los hombres y el sufrimiento de los enemigos nunca se convirtieron en los «restos mudos de la política».[95] Siempre fueron conjugados con la demanda de reconocimiento, sobre todo allí donde la experiencia de ser menospreciado, humillado, alienado y maltratado era la norma.

60. «En cuanto a lo esencial [la historia es] una sucesión de homicidios de pueblos a pueblos», afirmaba ya Freud en 1915 (Freud, S., *Notre relation à la mort*, Payot, París, 2012, pág. 61). A lo cual, Lacan insiste en los años 1950: «Ya somos de sobra una civilización del odio» (Lacan, J., *Séminaire-livre 1*, Seuil, París, 1998, pág. 306 [trad. cast.: «Nuestra actitud hacia la muerte», en *Obras completas de Freud*, vol. 14 de las trad. de J. L. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2000; *El seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*, trad. de Rithee Cevasco y Vicente Mira, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2001]).

61. Schmitt, C., *Parlementarisme et démocratie*, Seuil, París, 1998, pág. 107.

62. *Ibid*., págs. 108-114.

63. Brown, W. por su parte, habla de «de-democratización», en Brown, W., *Les Habits neufs de la politique mondiale*, Les Prairies Ordinaires, París, 2007. Véase también Nancy, J.-L., *Vérité de la démocratie*, Galilée, París, 2008 (trad. cast.: Nancy, J.-L., *La verdad de la democracia*, trad. de Horacio Pons, Editorial Amorrortu, Madrid, 2009).

64. Brown, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, Nueva York, 2014 (trad. cast.: *Estados amurallados, soberanía en declive*, trad. de Antonio Martínez Riu, Editorial Herder, Barcelona, 2015).

65. Weizman, E., «Walking through walls. Soldiers as architects in the Israeli-Palestinian conflict», en *Radical Philosophy*, n.º 136, marzo-abril de 2006, págs. 8-22.

66. Weizman, E., *Hollow Land. Israel's architecture of occupation*, Verso, Londres, 2012.

67 . Hass, A., «Israel closure policy. An ineffective strategy of containment and repression», en *Journal of Palestinian Studies*, vol. 31, n.º 3, 2002, págs. 5-20.

68 . Parizot, C., «Après le mur. Les représentations israéliennes de la séparation avec les Palestiniens», en *Cultures & Conflits*, n.º 73, 2009, págs. 53-72.

69. Zertal, I., *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010; Rose, J., *The Question of Zion*, Princeton University Press, Princeton, 2007; y Butler, J., *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, Nueva York, 2012.

70. Véase Makdisi, S., «The Architecture of erasure», en *Critical Inquiry*, vol. 36, n.º 3, 2010, págs. 519-559. Véase también Taussig, M., «Two Weeks in Palestine. My First Visit [1]», disponible en internet en http://criticalinquiry.uchicago.edu.

71. Véase en particular Azoulay, A., *Civil Imagination. A Political Ontology of Photography*, Verso, Nueva York, 2015, págs. 125-173.

72. Ophir, A.; Givoni, M. y Sari Hanafi (dir.), *The Power of Inclusive Exclusion. Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, Nueva York, 2009; y Gordon, N., *Israel's Occupation*, University of California Press, Berkeley, 2008.

73. Belich, J., *Replenishing the Earth. The Settler Revolution and the Rise of the Angloworld*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

74. Véanse en particular Moses, A. D. (dir.), *Empire, Colony, Genocide. Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, Berghahn, Nueva York, 2008; Wolfe, P., «Settler colonialism and the elimination of the native», en *Journal of Genocide Research*, vol. 8, n.º 4, 2006, págs. 387-409.

75. De Kiewiet, C. W., *A History of South Africa. Social and Economic*, Oxford University Press, Oxford, 1957; Penn, N., *The Forgotten Frontier. Colonists and Khoisan on the Cape's Northern Frontier in the 18th Century*, Ohio University Press, Athens, 2006.

76. Véase Geschiere, P. L., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, París, 1995.

77. Véase Ould Slahi, M., *Les Carnets de Guantanamo*, Michel Lafon, París, 2015 (trad. cast.: *Diario de Guantánamo*, trad. de Lorena Serrano López, Capitán Swing Libros, Madrid, 2016).

78. Schmitt, C., *La Notion de politique. Théorie du partisan*, Flammarion, París, 1992, pág.

64 (trad. cast.: *El concepto de lo «político». Teoría del partisano*, trad. de E. Molina y R. Crisafio, Ediciones Folios, México, 1985).

79. *Ibid.*, pág. 73.

80. Asad, T., *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, Nueva York, 2007 (trad. cast.: *Sobre el terrorismo suicida*, trad. de Emili Olcina, Editorial Laertes, Barcelona, 2008).

81. Freud, S., *Psychologie de masse et analyse du moi*, Seuil, París, col. «Points», 2014, págs. 62-63 (trad. cast.: «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas de Freud*, vol. 18, trad. de J. L. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2001).

82. Le Bon, G., *Psychologie des foules*, PUF, París, 2013 [1895] (trad. cast.: *Psicología de las multitudes*, trad. de J. M. Navarro de Palencia, Editorial Comares, Granada, 2012).

83. Véase Comaroff, J., «The politics of conviction. Faith on the neo-liberal frontier», en *Social Analysis*, vol. 53, n.º 1, 2009, págs. 17-38.

84. N. del T.: *Larmes* y *armes* son casi homófonas en francés.

85. Perugini, N. y Gordon, N., *The Human Right to Dominate*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

86. A propósito de estos desarrollos, véase Sadin, É., *L'Humanité augmentée. L'administration numérique du monde*, L'Échappée, París, 2013.

87. Las observaciones que siguen se inspiran en gran parte en el ensayo de Lordon, F., *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique, París, 2010.

88. Freud, S., *op. cit.*, págs. 62-63. N. del T.: la versión castellana es trad. de Luis López Ballesteros, al igual que el fragmento que viene a continuación.

89. *Ibid.*, pág. 63.

90. Las observaciones que siguen retoman en parte mi texto «Nanoracisme et puissance du vide», en Bancel, N.; Blanchard, P. y Boubeker, A. (dir.), *Le Grand Repli*, La Découverte, París, 2015, págs. 5-11.

91. Véanse Goldberg, D. T. y Giroux, S., *Sites of Race*, Polity, Londres, 2014; y Goldberg, D. T., *Are We All Postracial Yet?*, Polity, Londres, 2015.

92. Agier, M. (dir.), *Un monde de camps*, La Découverte, París, 2014.

93. *Ibid.*, pág. 11.

94. Guenif-Souilamas, N. y Mace, É., *Les Féministes et le garçon arabe*, Éditions de L'Aube, París, 2004; Wallach Scott, J., *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

95. Foucault, M., «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», en *Dits et écrits*, t. 4, Gallimard, París, 1994, pág. 708.

3. La farmacia de Fanon

Los dos primeros capítulos mostraron cómo la enemistad constituye en adelante el nervio de las democracias liberales, y el odio aquello por lo cual tienen la impresión de vivir la experiencia de un presente puro, de una política pura, por la vía de medios también puros. También se ha hecho valer que, desde un punto de vista histórico, ni la república con esclavos ni el régimen colonial e imperial eran cuerpos ajenos a la democracia. Por el contrario, eran su materia fosforescente, precisamente eso que permitía a la democracia salir de ella misma, ponerse deliberadamente al servicio de otra cosa que lo que en teoría proclamaba, y ejercer, cuando fuera necesario, la dictadura contra ella misma, contra sus enemigos y contra los no semejantes. Los cuerpos expedicionarios en el momento de las conquistas y las campañas militares durante guerras contrainsurreccionales de la descolonización fueron los emblemas más significativos de esa larga estasis represiva.

En su punto límite, pues, no hay democracia liberal sino por ese complemento de lo servil y lo racial, de lo colonial y lo imperial. Típico de la democracia liberal es ese *desdoblamiento inaugural*. El riesgo y la amenaza que ese desdoblamiento hace pesar sobre la democracia no es tanto obliterar su mensaje, hasta erradicar su nombre, como volverlo contra ella misma repatriando al interior lo que se encarnizan en descargar sobre el exterior. En la medida en que en nuestros días es casi imposible delimitar el interior del exterior, el peligro que hacen pesar el terror y el contraterror sobre las democracias modernas es el de la guerra civil.

En el largo capítulo que sigue, la emprendemos directamente con la tensión entre el *principio de destrucción* —que sirve de piedra angular de las políticas contemporáneas de la enemistad— y el *principio de vida*. En el corazón de esta reflexión, apelaremos en particular a Frantz Fanon, cuyas consideraciones sobre la destrucción y la violencia, por un lado, y el proceso de curación y el deseo de una vida ilimitada, por el otro, constituyen el cimiento de su teoría de la descolonización radical. En efecto, en Fanon la descolonización radical es encarada desde el punto de vista de un modo y un trabajo violento. Ese trabajo tiene por objetivo dar paso al principio de vida; hacer posible la creación de lo nuevo. Pero ¿toda violencia es creadora de algo nuevo? ¿Qué ocurre con las violencias que no

fundan nada, sobre las cuales nada puede fundarse, y cuya única función es instituir el desorden, el caos y la pérdida?

El principio de destrucción

Para percibir la importancia que Frantz Fanon concede a la violencia creadora y a su poder de curación se requieren dos evocaciones. La obra de Fanon se inscribe en línea recta en tres de los debates y controversias más determinantes del siglo XX: el debate sobre *los géneros de lo humano* (racismo); sobre *la partición del mundo y las condiciones de la dominación planetaria* (imperialismo y derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos) y aquel sobre *el estatuto de la máquina y el destino de la guerra* (nuestra relación con la destrucción y la muerte). Estas tres cuestiones habrán atormentado a la conciencia europea desde el siglo XVI y habrán dado paso, en los albores del siglo XX, a un profundo pesimismo cultural.

En varios aspectos, el siglo XX comienza verdaderamente con la Gran Guerra. De esta última, Freud dirá: «Hasta ahora nunca un acontecimiento había destruido tantos bienes preciosos comunes a la humanidad».[96] La razón de esto, añade, no es solamente el perfeccionamiento de las armas ofensivas y defensivas que hizo que esta guerra fuera «más sangrienta y mortífera que ninguna de las guerras del pasado», sino que es:

> [...] por lo menos tan cruel, encarnizada, despiadada, como todas las que la precedieron. Rechaza todas las limitaciones a las que uno se somete en tiempos de paz y que se habían llamado derecho de gentes, no reconoce las prerrogativas del herido y el médico, no hace distinciones entre la parte no beligerante y la parte combatiente de la población y niega los derechos de la propiedad privada. Presa de una rabia ciega, derriba todo cuanto le obstruye el camino, como si después de ella no debiera haber ni porvenir ni paz para los hombres.[97]

«Mi primera impresión al penetrar en la sala hospitalaria totalmente ocupada por neuróticos de guerra fue un profundo asombro», narra por su parte Sándor Ferenczi. Había allí alrededor de 50 pacientes, de los cuales casi todos daban «la impresión de estar gravemente afectados o, incluso, de ser inválidos», agrega. Algunos eran «incapaces de desplazarse» mientras que en otros la menor tentativa de desplazamiento provocaba «un temblor tan violento de las rodillas y de los pies» que sus voces cubrían «difícilmente el ruido de las suelas golpeando el piso». En su opinión, era el avance de «esos temblores» lo que impactaba. Daba la impresión de una paresia espasmódica, mientras que las diferentes combinaciones de temblor, de rigidez y de debilidad producían «tipos de andar totalmente

particulares que solamente el cinematógrafo eventualmente podía reproducir».[98]

Sobre esta escena, venía a tropezar todo lenguaje que no fuera la palabra en espejos; la Gran Guerra hizo volar en pedazos —o por lo menos cuestionó profundamente— varios siglos de tentativas de definición de un «derecho de la guerra», es decir, esa ley fundamental que prescribía aquello que, en una guerra entre europeos, podía estar permitido y aquello que no podía estarlo. Esa ley era el producto de un largo proceso de maduración, de innumerables tanteos y de intensos debates que tenían por objeto la naturaleza misma de la guerra, lo que ella era y cuáles eran sus relaciones con el derecho natural y la justicia.

Respecto de la problemática que aquí nos retiene, la del terror de las democracias en situación colonial y poscolonial en particular, es útil tener presente que, en el origen, el pensamiento europeo distinguía varias formas del derecho. Tomado como un atributo de la acción, el derecho se dividía en derecho de superioridad y en derecho de igual a igual; en derecho natural y en derecho llamado humano (que, a su vez, incluía el derecho civil, el derecho de gentes), en derecho universal y en derecho particular. El derecho se esforzaba por regular cuestiones tan complejas como la de saber cómo distinguir la guerra llamada solemne, o incluso pública, del resto de las formas de la guerra, en particular, la guerra privada.

Debido a que toda guerra, por definición, dejaba planear el riesgo de hacer periclitar el Estado, la guerra pública no podía ser emprendida sino por orden de aquel que poseía el poder soberano en el Estado.[99] Se reconocía una guerra pública por el hecho de que aquellos que la hacían estaban investidos de un poder soberano y debían observar cierta cantidad de formalidades. Por lo demás, se entendía que si la sangre se pagaba por la sangre, el uso de las armas nunca estaba exento de peligros, y defenderse no era lo mismo que vengarse. En el plano filosófico, las tentativas de institución de un derecho de la guerra culminaron en el siglo XVII con Grocio y su *Del derecho de la guerra y de la paz*.[100]

El pesimismo cultural que sumerge a Europa inmediatamente después de la Gran Guerra desembocó en una fusión relativamente inédita del nacionalismo y del militarismo.[101] En Alemania particularmente, la derrota fue considerada como el resultado de la traición. La guerra estaba perdida, pero no terminada. Los «traidores judíos» eran culpables de la derrota y la revancha del país no sería consumada sino cuando ellos fueran exterminados.[102] El nuevo nacionalismo militar encontraba su fuente en un imaginario sin precedentes de la devastación y de la catástrofe. El soldado que volvía del infierno de las trincheras era su figura emblemática. Había pasado por la experiencia insostenible del barro. Había sido el testigo de

un mundo en migajas. Había vivido de cerca la muerte en todas sus formas.

Los ataques con gas habían transformado la atmósfera misma en un arma fatal. Respirar se había convertido en un peligro porque el aire mismo había sido envenenado. Miles de cilindros habían descargado miles de toneladas de cloro en las trincheras. Numerosos soldados habían muerto sofocados y sumergidos en sus fluidos, sobre el fondo de una espesa nube amarilla verdosa que se extendía a lo largo de varios kilómetros llevada por el viento.[103] El mismo soldado había padecido la amenaza casi permanente del derrumbe nervioso. Aterrorizado, había oído los gritos de muerte de sus compañeros y había sido testigo de su incomunicable angustia. Él mismo, amenazado por la locura, se había sentido totalmente bajo el golpe del azar y de la predestinación.[104]

La «gran desilusión» (Freud) causada por la guerra no radicaba en la persistencia del hecho belicoso en cuanto tal. Muy pocos, en la época, creían en un fin definitivo de las guerras o en la utopía de una paz perpetua. Las guerras, afirmaba Freud, no cesarán:

> [...] mientras los pueblos tengan condiciones de existencia tan diferentes, mientras en ellos la apreciación de los valores relativos a la vida del individuo sea tan divergente, mientras los odios que los separan representen tan poderosas fuerzas de pulsión para el psiquismo.[105]

La desilusión tampoco radicaba en la realidad de guerras «entre los pueblos primitivos y civilizados, entre las razas de colores diferentes, incluso guerras entre los individuos-pueblos de Europa poco desarrollados o que han vuelto una vez más al salvajismo».[106] «Grandes naciones de raza blanca que reinan sobre el mundo, a las que incumbe la dirección del género humano»[107] y que, por otra parte, gozan de una «comunidad de civilización»[108] acababan de dar muestras de una brutalidad de comportamiento «de la que, al participar de la más alta civilización humana, no se las hubiese creído capaces»;[109] tal era el escándalo de la Gran Guerra. En otras palabras, el hombre de los orígenes, el hombre de las primeras edades, ese que se adaptaba de buena gana a la muerte del otro, que no tenía ningún escrúpulo en provocarla, que de buena gana practicaba el homicidio y a cuyos ojos la muerte del enemigo no significaba otra cosa que la aniquilación de lo que él odiaba, ese hombre primitivo era «todavía mantenido en cada uno de nosotros», pero se ocultaba, «invisible a nuestra conciencia, en las capas más profundas de nuestra vida psíquica».[110] La vasta reestructuración de la vida pulsional que supuestamente acarreaba el proceso civilizatorio casi no había borrado las capacidades particulares para la vuelta atrás, lo que Freud llamaba «la regresión».

Por lo tanto, la revelación de la Gran Guerra era, por un lado, que los «estados primitivos siempre pueden ser reinstaurados», ya que lo psíquico primitivo era, «en el sentido más pleno, imperecedero».[111] Por otro lado, si la pulsión de muerte o de destrucción en efecto puede ser desviada en gran parte hacia el exterior o dirigida hacia los objetos del mundo exterior, muchas otras partes de esa misma pulsión siempre logran escapar a la disciplina (objeto mismo del procreso de civilización). Todavía más, la pulsión de destrucción (con todo lo que ella implica de sádico y de masoquista) vuelta hacia el exterior o proyectada puede una vez más ser vuelta hacia el interior o introyectada.

Ella comienza por tomar al Otro del interior por blanco. Esto ocurre con el imperativo de exterminio del pueblo judío (*ausrottung*), parcela de putrefacción que supuestamente habita el cuerpo del pueblo alemán bajo el régimen nazi. Pero muy pronto inviste al sujeto mismo como su objeto. En este caso, la destrucción «retorna del mundo exterior hacia el sujeto» y lleva a este último a «hacer lo que es inoportuno, actuar contra sus intereses, destruir las perspectivas que se abren a él en el mundo real y eventualmente aniquilar su propia existencia real».[112] Colonialismo, fascismo y nazismo constituyen tres formas ora extremas, ora patológicas de ese *retorno del mundo supuestamente exterior hacia el sujeto*.

Inmediatamente después de la guerra, movimientos y partidos fascistas hicieron su aparición sobre todo en Europa. El ascenso del fascismo, luego del nazismo, se efectuó en forma paralela al del colonialismo, y hoy está establecido que colonialismo, fascismo y nazismo mantuvieron algo más que relaciones circunstanciales.[113] Aunque muy distintas, esas tres formaciones compartían un mismo mito, el de la superioridad absoluta de la cultura llamada occidental, a su vez comprendida como la cultura de una raza, la raza blanca. El espíritu faustiano, tal sería su esencia, reconocible por lo demás por su potencia técnica. Ya se trate del pasado o del presente, esa potencia habría permitido erigir la cultura occidental en una cultura sin igual. En el entendimiento de la época, el término «cultura sin igual» tenía una doble significación.

En primer lugar, remitía a una esencia. La cultura occidental, se pretendía, no sería un componente común de las culturas de la humanidad. En el concierto de las creaciones humanas, gozaría de un estatus preminente que la liberaría de toda dependencia respecto de otras culturas y le otorgaría una inmunidad, en consecuencia de lo cual no podría ser «tocada». Era «intocable» porque se distinguía de todas las otras. También lo era por ser la única que tenía la capacidad de remitir al resto a sí misma. Nunca podía fundirse totalmente en la red de las otras culturas del mundo porque las otras culturas sólo existían por ella, y éstas no existían sino respecto de ella.

Así hipostasiada y puesta en un pedestal, la cultura o la civilización occidental se convertía en el punto cero de orientación de todas las humanidades. Por otra parte, tal era el lugar y la carne que se asignaba a ella misma, su «aquí», su punto metafísico, lo que la hacía capaz de hacer abstracción de la existencia, de la voluntad y de los deseos de otros cuerpos y otras carnes, lugares lejanos, a la vez diferentes de su lugar e implicados en ella, pero en cuya dirección ella casi no podía transportarse a cambio. En el espíritu de la época, «cultura sin igual» también significaba la única en haber superado simbólicamente la muerte. Esa domesticación de la muerte pasaba por la dominación de la naturaleza, el culto del espacio ilimitado y la invención del concepto de fuerza. No porque esta cultura no fuera capaz de contemplación. No obstante, su proyecto era dirigir el mundo según su voluntad. Vasto programa prometeico, la originalidad del Occidente era haber arrancado a la divinidad su secreto y haber hecho del hombre mismo un Dios.

Colonialismo, fascismo y nazismo compartían un segundo mito. Para cada una de estas formaciones históricas, Occidente era un cuerpo natural vivo. Tenía una médula y un alma:

> Las otras partes del mundo tuvieron civilizaciones admirables —proclamaba Paul Valéry—. Pero ninguna parte del mundo poseyó esa singular propiedad *física*: el más intenso poder *emisivo* unido al más intenso poder *absorbente*. Todo vino a Europa y todo vino de ella.[114]

Esa singular propiedad física, ese «intenso poder emisivo» unido al «más intenso poder absorbente», había adoptado una forma concreta luego de la represión de las guerras de resistencia contra el colonialismo: la forma-campo.[115]

Durante más de medio siglo, la interpretación de la forma-campo fue dominada por lo que es muy preciso llamar las «políticas del extremo», vale decir, para retomar la expresión de Aimé Césaire, las *políticas de descivilización* que, según mecanismos a veces espectaculares y otras invisibles y más o menos subterráneas, habrán sido consubstanciales a la condición colonial. Consecuencia de la destrucción de los judíos de Europa, el campo, en las huellas del holocausto, fue encarado como el lugar de una radical deshumanización; el espacio donde el hombre pasa la experiencia de su devenir-animal en el gesto por el cual reduce otras existencias humanas al estado de polvo. El campo también fue interpretado como sintomático del proceso de expulsión de sus víctimas de la humanidad común; la escena de un crimen tan secreto como no figurable y no descriptible, indisolublemente consagrado, por lo menos en aquellos que lo perpetraron, al olvido puesto que, en el origen, todo conspiraba para borrar sus huellas.

Es posible que el intenso poder emisivo y absorbente que evocaba Valéry haya sido en el origen no un crimen único que, al tiempo que recapitulaba todos los otros, no obstante gozaría de un estatus electivo y sería portador de significaciones «fuera de la humanidad», sino de una *cadena de crímenes* y de terrores cuyas complejas genealogías debemos pensar. En efecto, sobre la vertiente diurna de las políticas de descivilización (o del extremo, o del terror) denunciadas por Césaire, se situaban los procesos coloniales, con sus cortejos de guerras de conquistas, de guerras de ocupación y de exterminio, de genocidios y otras masacres, y sus inevitables equivalentes, las guerras de liberación y las guerras contrainsurreccionales cuya amplitud finalmente sólo se empieza a medir.[116] En la vertiente nocturna, se ubicaban los procesos concentracionarios y exterminadores de los que han dado testimonio muchos sobrevivientes, entre ellos Jean Améry, lector de Fanon, en quien encontró más que un interlocutor, casi un pariente.[117] Y, como bien habían visto Hannah Arendt y más tarde Michel Foucault, uniendo las dos vertientes, la raza o, para ser precisos, el racismo.[118]

Desde un estricto punto de vista histórico, la forma-campo hace su aparición en el recodo del siglo XX (entre 1896 y 1907), en el contexto de la guerra colonial en Cuba, en las Filipinas, en Sudáfrica y en el sudoeste africano entonces controlado por Alemania. El campo en su acepción moderna no es la misma cosa que las políticas de desplazamiento de la población practicadas por los ingleses en India en el curso del siglo XVIII, en México en 1811 o en los Estados Unidos en el curso del siglo XIX. En este contexto, el campo es un dispositivo de guerra del que se sirve el gobierno colonial para reprimir en masa a las poblaciones civiles consideradas hostiles. Se trata, de manera general, de las mujeres, los niños y los ancianos a quienes se expone sistemáticamente al hambre, a la tortura, a los trabajos forzados y a las epidemias.[119]

En América del Sur, las primeras experiencias de campos de retención tuvieron lugar en Cuba durante la guerra de los Diez Años (1868-1878). Más tarde, estas categorías de la población fueron concentradas en las provincias de Santiago y de Puerto Príncipe en 1896 por el general español Valeriano Weyler. Las tasas de mortalidad alcanzaban el 38% en algunas regiones como, por ejemplo, en Santa Clara.[120] Por su parte, los norteamericanos crearon múltiples campos de concentración en las Filipinas entre 1899 y 1902, cuando los insurrectos nacionalistas filipinos recurren a la guerrilla para hacer valer sus derechos.

Los campos de concentración en las Filipinas se ubicaban en la misma línea de la «guerra sucia» (*hard war*), término cuyos orígenes se remontan a la guerra civil norteamericana. Entonces, se adoptaron una multitud de medidas punitivas que entraban en el marco del código Lieber de 1863.

Este último operaba muchas distinciones entre las diversas categorías de poblaciones contra las cuales se llevaban a cabo las guerras contrainsurreccionales, siendo la más importante aquella que dividía a los ciudadanos leales de los desleales o traidores.

Los ciudadanos desleales eran a su vez divididos entre los ciudadanos de quienes se sabía de manera pertinente que simpatizaban con la rebelión sin no obstante aportarle cualquier ayuda objetiva y los ciudadanos que, sin necesariamente tomar las armas, concedían un apoyo objetivo al enemigo rebelde pese a no ser obligados a ello. Según el código Lieber, los comandantes de las fuerzas armadas podían hacer cargar el peso de la guerra sobre los ciudadanos desleales en las provincias rebeldes. Era normal que, ocasionalmente, los traidores padecieran medidas punitivas excepcionales, a las que no estaban obligados los enemigos no combatientes, sobre todo en período de guerra regular. El gobierno militar podía expulsar a esos ciudadanos que, además, podían ser objeto de transferencias, encarcelamientos o pesadas multas.[121]

En efecto, tales medidas fueron aplicadas a partir de diciembre de 1900 por el brigadier general Arthur MacArthur, y luego a partir de noviembre de 1911 por el brigadier general J. Franklin Bell. Involucraban en gran parte a la provincia de Batangas donde la resistencia filipina era particularmente intensa. En las zonas rurales, tuvieron lugar transferencias masivas de población. Se abrieron campos de concentración y se amplificó la tortura. Los mismos métodos fueron aplicados en la provincia de Samar por el brigadier Jacob H. Smith. A la panoplia de atrocidades ya puestas en obra, este último añadió una verdadera política de tierra arrasada complementada por ejecuciones en masa.[122]

Por lo tanto, la lógica concentracionaria existía mucho antes de su sistematización y su radicalización bajo el Tercer Reich. En el caso sudafricano (de 1889 a 1902), la corona británica enfrentaba una lógica de guerrilla. Entre 1899 y 1900, una guerra desde todo punto de vista convencional opuso a esos dos enemigos. Sometidos a una insoportable presión por las tropas inglesas, los bóeres cambiaron muy pronto de táctica y sus comandos recurrieron cada vez más a la guerrilla. En vez de enfrentar abiertamente al enemigo en la forma de un ejército constituido, los bóeres retomaban su ropa civil y se reinsertaban en la población local. A partir de esta posición, podían someter a las tropas inglesas a un acoso intempestivo que, a falta de conducir a victorias militares decisivas, sin embargo tenía el efecto de socavar considerablemente su moral.

Bajo la conducción de Horatio H. Kitchener, la corona respondió intensificando el establecimiento de los campos de concentración. Legalizados por el gobierno en diciembre de 1900, eran presentados como medidas de excepción que apuntaban a separar a las poblaciones civiles de

los combatientes a quienes las fuerzas coloniales intentaban aislar y abatir. Poblaciones civiles, sobre todo mujeres y niños, a partir de entonces tuvieron que estacionarse en lugares desolados rodeados de alambres de púas, donde las tasas de mortalidad resultaron excepcionalmente elevadas.

A esos modelos de origen colonial, el Tercer Reich añadió una dimensión crucial, la planificación de la muerte masiva. Esta planificación de la muerte masiva, por lo demás, había sido intentada por los alemanes en el sudoeste africano en 1904, cuando los herero fueron los primeros en vivir la experiencia del trabajo forzado en un sistema concentracionario: el primer genocidio del siglo XX. Fuera de las colonias, en el territorio europeo, la lógica concentracionaria no revistió solamente formas nazis. Existió antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. En 1942, por ejemplo, Francia contaba con casi un centenar de campos. La mayoría habían visto la luz del día a fines de la Tercera República de Édouard Daladier, antes del régimen de Vichy. Albergaban todo tipo de individuos considerados «peligrosos para la defensa nacional y la seguridad pública»,[123] en la mayoría de los casos gente que había escapado de su país y se habían refugiado en Francia (alemanes y austríacos; judíos a partir de 1933; después, españoles excombatientes de la causa republicana a partir de 1939). Esos lugares y otros que aparecieron bajo Vichy (Compiègne, Rivesaltes, Les Milles, Gurs, Pithiviers, Beaune, Drancy, etcétera) sirvieron de laboratorios donde se desarrolló cierta radicalización de los dispositivos preventivos, represivos y punitivos.

Era el tiempo de la producción de figuras múltiples del chivo emisario. Cantidad de extranjeros eran percibidos si no como enemigos, por lo menos como «bocas inútiles» de las que había que librarse.[124] Eran acusados de «robar los empleos y las mujeres de los franceses». Bajo Vichy, la lenta degradación de la figura del extranjero alcanza su punto culminante. El extranjero no era ya más que un elemento biológico degradado cuyas taras y patologías amenazaban directamente la integridad del cuerpo nacional. A partir del otoño de 1940, una nueva ley permite revisar todas las naturalizaciones concedidas desde 1927. Entre 1940 y 1944, cerca de 15.000 personas son excluidas de la nacionalidad francesa y «consideradas apátridas».[125]

Volvamos a los campos coloniales de concentración para aclarar que, a primera vista, no eran campos destinados al exterminio propiamente dicho. Tratándose del caso europeo en particular, cantidad de historiadores sugieren que se haga una distinción entre el universo de los *campos de reagrupamiento*, los *campos de concentración* destinados a los pueblos no judíos y los *campos de exterminio* donde fue perpetrado el judeocidio; los campos destinados a recibir a los enemigos políticos y los centros de ejecución en cuanto tal. En efecto, no todos los campos fueron campos de

la muerte programada. La distinción entre el dispositivo concentracionario en el sentido estricto del término y el aparato exterminador propiamente dicho, pues, es importante, aunque, por otra parte, todos los campos (inclusive los coloniales) eran espacios en los cuales planeaba el sufrimiento y, eventualmente, diversas formas de la muerte: la muerte lenta, por agotamiento, el trabajo o el abandono y la indiferencia; o, como ocurrió en el corazón mismo de Europa, la lisa y llana desaparición por el gas, luego el humo, las cenizas y el polvo. En un caso como en el otro, los campos albergaron una humanidad declarada ora inútil, ora perjudicial, ora percibida como enemiga, y de todas las maneras parásita y superflua. Es así como, en la filosofía moderna, el mundo de los campos se ha vuelto inseparable del mundo de un crimen singular, perpetrado en un aparente secreto: *el crimen contra la humanidad*.

El lugar colonial fue una de las expresiones modernas más manifiestas de esta problemática de la humanidad contra la cual se perpetra un crimen que no es necesariamente reconocido como tal. Todavía hoy no está claro, a los ojos de todos, que la esclavitud de los negros y las atrocidades coloniales forman parte de la memoria del mundo; y mucho menos que esta memoria, por ser común, no es propiedad solamente de los pueblos que fueron víctimas de esos acontecimientos, sino de la humanidad en su conjunto; o incluso que, mientras seamos incapaces de asumir las memorias del «Todo-Mundo», será imposible imaginar lo que podría ser un mundo verdaderamente común, una humanidad verdaderamente universal.

Por cierto, bajo la colonización, no todo espacio carcelario participaba necesariamente del sistema concentracionario o del dispositivo de exterminio. Pero el campo fue un dispositivo central de las guerras coloniales e imperialistas. Por lo tanto, debemos retener esos orígenes del campo, en el caldero de las guerras imperialistas y coloniales (guerras asimétricas por definición), más tarde en las guerras civiles y sus consecuencias, y, finalmente, en el horizonte de la guerra mundial. Esta genealogía sugiere que en el origen del campo siempre se encuentra un proyecto de división de lo humano. División y ocupación van a la par con la expulsión y la deportación, y a menudo con un programa reconocido o no de eliminación. Por lo demás, no por nada la forma-campo habrá acompañado, un poco en todas partes, las lógicas de poblamiento erradicador.

Frantz Fanon, que consagró una gran parte de su corta vida a curar enfermos, fue testigo de esta división de los humanos y de ese poblamiento erradicador. Fue el testigo directo de insondables sufrimientos, de la locura, de la tribulación humana y, sobre todo, de la muerte sin razón aparente de numerosos inocentes, es decir, de aquellos de quienes se

esperaría que fueran preservados, incluso en *situaciones de extremidad*.

De hecho, toda situación de sometimiento estructural, por lo menos para aquellos y aquellas que la padecen, constituye una situación potencial de extremidad. Fue lo que ocurrió con la experiencia colonial. Allí donde era movilizada por la voluntad de exterminio, la empresa colonial no dejó tras ella sino restos de la población autóctona a la que, por lo demás, se apuró por confinar en enclaves. Al restringir las ocasiones de encuentro y de contacto entre colonos y sometidos, maximizaba la distancia entre los dos grupos, condición previa a la banalización de la indiferencia. Por parte de aquellos que estaban encargados de ponerlas en obra, conquista y ocupación colonial no sólo exigían extraordinarias disposiciones a la indiferencia, sino también capacidades fuera de norma de ejecución de actos propiamente repugnantes. Masacres, carnicerías y represión de las resistencias exigen a veces contactos cuerpo a cuerpo, ya que el despliegue de formas horribles de crueldad, y el atentado a los cuerpos y a los bienes deben traducir cada vez la ignominia en la que se consideraba a las razas llamadas inferiores. Allí donde era necesario, la matanza aérea venía a agregarse a la demolición terrestre.[126] Decapitaciones, desmembramientos, torturas y otros estragos sexuales venían a completar la panoplia.[127]

La ley era el acostumbramiento al sadismo, la implacable voluntad de no saber nada, de no experimentar ninguna empatía respecto de las víctimas, de persuadirse de la villanía de los indígenas, de considerarlos responsables de las atrocidades que les eran infligidas y de las exacciones y perjuicios masivos que padecían. Tal y como explica Fanon, cada vez que se trataba de disculpar al colonialismo no se vacilaba en recurrir a los mismos subterfugios: los crímenes eran producto de individuos aislados, ellos mismos espantados ante el comportamiento animal y los actos de barbarie extrema de sus víctimas y la amenaza que los salvajes hacían pesar sobre su vida; los horrores que los colonizados experimentaban no pesaban mucho frente a la miseria que eran susceptibles de padecer si eran abandonados a ellos mismos; lo que era realizado en nombre de la civilización (desarrollo económico, progresos técnicos, escolarización, salud, cristianización y asimilación) venía a contrabalancear los efectos negativos —y supuestamente inevitables— del proyecto colonial.[128]

Esto fue lo que ocurrió en particular en Argelia. De la guerra colonial en general, Fanon decía que era generadora de todo tipo de patologías y constituía un terreno favorable a la eclosión de trastornos mentales. Esas patologías de tiempos de guerra propiamente dichas venían a añadirse a todo tipo de heridas que la colonización había infligido antes a los colonizados en el momento de la conquista y la ocupación. El colonizado que padecía la guerra colonial —o incluso que era implicado en concepto de combatiente— llevaba sobre él, en él y ante él las cicatrices y otras

huellas de heridas originarias.

De la guerra de Argelia en particular, Fanon decía que con mucha frecuencia había adoptado las apariencias de un «auténtico genocidio».[129] De hecho, tanto en su estructura como en su ornamento —sobre todo cuando se adosa a presupuestos racistas y supremacistas—, el proceso colonial se construye siempre alrededor de una pulsión genocida. En numerosos casos, esa pulsión nunca se ha materializado. Pero siempre estuvo ahí, en estado latente. Alcanzaba su punto máximo de incandescencia en el momento de la guerra, ya fuera de conquista y de ocupación o contrainsurreccional. La pulsión genocida operaba de manera molecular. Cociendo a fuego lento la mayoría de las veces, de tanto en tanto cristalizaba alrededor de acontecimientos sangrientos (matanzas, masacres, represiones) que, poco a poco, se repetían. La guerra era su paroxismo. Ella ponía en ejecución y revelaba a la luz del día la amenaza que todo sistema colonial está dispuesto a esgrimir cuando su supervivencia está en juego: derramar tanta sangre como fuese posible, romper pedazo por pedazo los mundos del colonizado y transformarlos en un montón indiferenciado de ruinas, de cuerpos destrozados, de vidas quebradas para siempre; un lugar inhabitable.

De esta misma guerra, Fanon decía que había sumido a la gente, víctimas y verdugos, combatientes y civiles, en una atmósfera sangrienta. En grados diversos, amenazaba con transformarlos a todos en estatuas de odio y con vaciarlos a todos de cualquier sentimiento humano, comenzando por la piedad, la capacidad de dejarse conmover, de recordar su propia vulnerabilidad frente a la desgracia y la angustia del Otro. La erradicación de todo sentimiento de piedad, ese grado cero del intercambio entre semejantes, había dado paso a la generalización de las prácticas inhumanas, creando entre la gente la impresión tenaz de «asistir a un verdadero apocalipsis».[130]

Frente a ese trabajo de zapa y a la destrucción que era su consecuencia, Fanon consideraba que la violencia era necesaria. Semejante violencia tenía un doble blanco: el sistema colonial en cuanto tal, y los sistemas de inhibiciones de todo tipo que mantenían a los colonizados bajo el yugo del miedo, de las supersticiones y de muchos complejos de persecución y de inferioridad. Haciendo tabla rasa del orden opresivo, permitía abrir el campo necesario para la creación de lo nuevo. Al hacer que el orden colonial fuera caduco e inoperante, la violencia actuaba como un instrumento de resurrección.

En el espíritu de Fanon, no se trataba tanto de conquistar el Estado como de engendrar otra formación de soberanía. Momento privilegiado de surgimiento de lo nuevo, la violencia regeneradora de la descolonización apuntaba a la producción de otras formas de vida. Tenía una dimensión

incalculable. A causa de esa incalculabilidad, era por esencia imprevisible. Una vez desencadenada, era susceptible de volverse inmanejable. Desde este punto de vista, era a la vez tanto lo susceptible de ser salvado como aquello por lo cual el peligro penetraba en la morada.

Sociedad de objetos y metafísica de la destrucción

Las sociedades coloniales eran entidades a las que el sentimiento de piedad había abandonado. Al no imaginarse como *sociedades de semejantes*, eran, en derecho como en los hechos, comunidades de la separación y del odio. Paradójicamente, éste las mantenía juntas. La crueldad era tanto más ordinaria y el cinismo tanto más agresivo y despreciativo cuanto que las relaciones de enemistad habían sido objeto de una internalización poco más o menos irrevocable. En efecto, las relaciones de instrumentalización recíproca entre dominantes y dominados eran tales que casi no era posible ya distinguir, con toda claridad, la parte del enemigo interno y aquella del enemigo de afuera. Por encima de todo, el racismo era el motor de semejante sociedad al mismo tiempo que su principio de destrucción. Y en la medida en que casi no existía un sí mismo sin un Otro —no siendo el Otro más que otro yo, inclusive en la figura de la negación—, dar la muerte al Otro no se distinguía ya de darse muerte a uno mismo.

El racismo, según Fanon, casi nunca era accidental. Todo racismo —y en particular el racismo antinegro— estaba sustentado por una estructura. A su vez, ésta estaba al servicio de lo que él llamaba un gigantesco trabajo de sometimiento económico y biológico. En otros términos, el racismo debía ser analizado *en relación, a la vez, con una bioeconomía y con una ecobiología*. El acto racista consistía, por un lado, en una declaración arbitraria y original de superioridad, superioridad destinada a consagrar la supremacía de un grupo, de una clase o de una especie de hombres sobre otros. Por el otro, estaba en la naturaleza del racismo tratar siempre de no esclerotizarse. Para conservar su virulencia y su eficacia, cada vez debía renovarse, cambiar de fisonomía, metamorfosearse.

Fanon distinguía en particular dos tipos de racismos. Se trataba, por un lado, del racismo sin maquillaje, vulgar, primitivo y simplista, que, consideraba, corresponde al «período de explotación brutal de los brazos y piernas del hombre».[131] Era el racismo de la época de la comparación de los cráneos; del esfuerzo por identificar la cantidad y la configuración de los surcos del encéfalo; de la labilidad emocional del negro cuya lógica se quiere captar; de la definición de la integración subcortical del árabe; del establecimiento de la culpabilidad genérica del judío; de la medición de la dimensión de las vértebras, y de la determinación de los aspectos

microscópicos de la epidermis. Aunque vulgar, esa modalidad del racismo pretendía ser racional, hasta científica. Trataba de sacar su autoridad de la ciencia y, en particular, de la biología y de la psicología.

Por otro lado, causaba estragos una forma de racismo que Fanon llamaba cultural. El racismo cultural, de hecho, no era más que el resultado de una mutación del racismo vulgar. No descansaba en una ecuación de orden morfológica. La emprendía con formas particulares de existir que el colonialismo en particular se esforzaba entonces por liquidar. A falta de destruirlas, se trataba de desvalorizarlas o incluso de convertirlas en objetos exóticos. Los campos más expuestos a este tipo de trabajo insidioso eran la vestimenta, el lenguaje, las técnicas, las maneras de comer, de sentarse, de descansar, de divertirse, de reír y, sobre todo, las relaciones con la sexualidad.

Más allá de esas dos formas del racismo ligadas a una bioeconomía, Fanon no dejó de insistir en la naturaleza de las heridas causadas por el racismo. «El racismo hincha y desfigura la cara de la cultura que lo practica», afirmaba.[132] De manera más decisiva aún, hacía valer que el racismo, en el fondo, participaba de una forma elemental de la neurosis. Comprendía cada vez un elemento de compromiso pasional técnico y científico tal como se lo encuentra en ciertas psicosis. Tenía puntos en contacto con los delirios, sobre todo de orden pasional. A esa triple estructura neurótica, psicótica y delirante añadía una dimensión que había permanecido relativamente inexplorada por la crítica: el racismo era para el sujeto una manera de desviar sobre el Otro la vergüenza íntima que tenía de sí mismo; de transferirla sobre un chivo emisario.

A ese mecanismo de proyección Fanon lo llamaba el «transitivismo». Por transitivismo, él entendía no la manera en que una cultura niega o desmiente sus instancias inferiores y sus pulsiones, sino el mecanismo por el cual las rechaza más bien a cuenta de un mal genio (el negro, el judío, el árabe) que se habrá fabricado y que hace surgir en sus momentos de pánico o de crueldad.

Gracias a ese mal genio, esa cultura se crea un enemigo interior y, a golpes de neurosis social, se socava y destruye del interior los valores que por otra parte reivindica. Al racismo de superficie, grosero y primitivo, se opone otra forma más insidiosa de racismo que consiste en descargarse en forma permanente de toda culpabilidad. Esto ocurre porque, según Fanon, toda expresión racista está siempre, en alguna parte, obsesionada por una mala conciencia que trata de sofocar. Es una de las razones por las cuales, afirma, de manera general, el racista se oculta o intenta disimularse.

No se excluye que esa inclinación al escondite y al disimulo esté ligada a un aspecto fundamental de las relaciones que el estado afectivo racista mantiene con la sexualidad en general.[133] Porque, dice Fanon, una sociedad

racista es una sociedad que se inquieta por la pérdida de su potencial sexual. Es también una sociedad habitada por «la nostalgia irracional de épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no sancionadas, de incestos no reprimidos».[134] Orgías, violaciones e incestos no cumplen exactamente con las mismas funciones en la constitución de los fantasmas racistas. Sin embargo, estima Fanon, tienen en común responder al instinto de vida. Ese instinto de vida tiene un doble: el miedo al negro, cuya supuesta potencia genital, libre de la moral y de las prohibiciones, constituye un real peligro biológico.

Vayamos ahora a las formas de sufrimiento que produce el racismo. ¿A qué tipo de tormentos están expuestos aquellos que constituyen el blanco del racismo en las diferentes formas que acabamos de enumerar? ¿Cómo caracterizar las lesiones que les son infligidas, las heridas con que son agobiados, los traumatismos que padecen y la especie de locura que experimentan? Responder estas cuestiones obliga a que uno se considere de cerca la manera en que el racismo trabaja y organiza del interior al sujeto expuesto a su furor.

En primer lugar, el sujeto racializado es el producto del deseo de una fuerza exterior a sí, que uno no escogió, pero que paradójicamente inicia y sostiene su ser. Una enorme parte del sufrimiento descrito por Fanon se debe a la recepción que el sujeto reserva a esa fuerza externa que, de ese modo, se transforma en momento constitutivo de su inauguración. Esta constitución del sujeto en el deseo de subordinación es una de las modalidades específicas, interiorizadas, de la dominación racial. Pero todavía hay que tomar en serio aquello de lo que trata Fanon: el proceso por el cual el sujeto colonial se vuelve contra sí mismo y se libera de las condiciones de su emergencia en y por el sometimiento. La vida psíquica está fuertemente implicada en este *proceso de liberación* que, en Fanon, procede naturalmente de una práctica absoluta de la violencia y de un arrancamiento a sí mismo y, en caso de necesidad, en la insurrección.

Luego ser reducido al estado de sujeto de raza es ser instalado de entrada en la posición del Otro. El Otro es aquel que, cada vez, debe probar a otro que es un ser humano, que merece ser tomado por su semejante; que es, como no deja de repetirlo Fanon, «un hombre semejante a los otros», «un hombre como los otros», que es como nosotros, que es nosotros, que es de los nuestros. Ser el Otro es sentirse siempre en posición inestable. La tragedia del Otro es que, a causa de esa inestabilidad, el Otro está constantemente alerta. Vive en la espera de un repudio. Hace todo para que éste no ocurra, al tiempo que sabe que necesariamente habrá de suceder y en un momento que él no maneja.

Por eso, tiene miedo de mostrarse tal y como realmente es, prefiriendo el disfraz y el disimulo a la autenticidad, y convencido de que su existencia

fue convertida en una vergüenza. Su yo es un nido de conflictos. Escindido e incapaz de hacer frente al mundo, ¿cómo podría ocuparse de su organización? «Muy simplemente quería ser un hombre entre otros hombres. [...] Quería ser hombre, nada más que hombre».[135] Y hete aquí que «me descubrí objeto en medio de otros objetos».[136] El deseo de ser un hombre entre otros hombres es contrariado por el decreto de la diferencia. Del sujeto de raza, es decir, definido por la diferencia, el racismo exige una «conducta de negro», vale decir, de hombre aparte puesto que el negro representa *esa parte de los hombres que son mantenidos aparte, la parte aparte*. Ellos constituyen una suerte de *resto* ordenado al deshonor y a la desgracia.

Cuerpo-objeto, sujeto en el objeto, ¿de qué suerte de objeto se habla? ¿Se trata de un objeto real y material, a la manera de un mueble? ¿Se trata de imágenes de objetos, el negro como una máscara? ¿O se trata de un objeto espectral y fantasmático, en el límite del deseo y del espanto (el fantasma del negro que me viola, me azota y me hace aullar sin que yo sepa exactamente si se trata de un aullido de placer o de espanto)? Probablemente, todo eso a la vez, y todavía más, objetos parciales, miembros desunidos que, en vez de constituir un cuerpo, surgen de no se sabe dónde: «Mi cuerpo me volvió extendido, desunido, restañado, todo enlutado en ese día blanco de invierno».[137]

Duelo de invierno en ese día blanco, blanco de invierno en ese día de duelo, en un lugar vacío, el tiempo de un vaciado, y la cortina se cierra. La persona humana esencial, testigo de su disolución en la cosa, es repentinamente despojada de toda sustancialidad humana y encerrada en una aplastante objetalidad. El otro me ha «fijado» «en el sentido en que se fija una preparación por un colorante».[138] Con la «sangre coagulada», heme aquí ahora prisionero de un círculo infernal.[139] Una instancia representativa del «blanco» tomó mi lugar y convirtió a mi conciencia en su objeto. En adelante, esa instancia respira en mi lugar, piensa en mi lugar, habla en mi lugar, me vigila, actúa en mi lugar. Al mismo tiempo, esa instancia-primordial tiene miedo de mí. En ella, yo hago venir a la superficie todos los sentimientos oscuros sepultados en las penumbras de la cultura, terror y horror, odio, desprecio e injuria. La instancia-primordial se imagina que podría hacerle padecer todo tipo de sevicias deshonrosas, poco más o menos las mismas que aquellas que ella me inflige. En ella, yo alimento un temor ansioso que se desprende no de mi deseo de revancha, mucho menos de la ira y la rabia impotente que me habitan, sino del estatuto de objeto fobígeno con que me atavió. Éste tiene miedo de mí no a causa de lo que le hice, o de lo que le mostré, sino a causa de lo que él me hizo y que piensa que podría hacerle a cambio.

En consecuencia, las formaciones racistas son por definición

productoras y redistribuidoras de todo tipo de locuras miniaturizadas. Encierran en ellas núcleos incandescentes de una locura que se esfuerzan por liberar en dosis celulares en el modo de la neurosis, de la psicosis, del delirio, del erotismo incluso. Al mismo tiempo, segregan situaciones objetivas de locura. Esas situaciones de locura envuelven y estructuran el conjunto de la existencia social. Como todos están tomados en las redes de esa violencia, en sus diversos espejos, o en sus diferentes refracciones, todos, en grados diversos, son los sobrevivientes de ésta. El hecho de estar de un lado o del otro no significa, ni mucho menos, que uno esté afuera o fuera de juego.

Miedos racistas

El racista, por lo tanto, no sólo tiene una inclinación al disimulo. También está habitado por el miedo; en el caso que aquí nos preocupa, el miedo al negro, ese Otro que está obligado a vivir su vida bajo el signo de la duplicidad, de la necesidad y el antagonismo. Esa necesidad es de manera general pensada en la lengua de la naturaleza y de los procesos orgánicos y biológicos. En efecto, el negro respira, bebe, come, duerme y evacua. Su cuerpo es un cuerpo natural, un cuerpo de necesidades, un cuerpo fisiológico. No sufre a la manera de un cuerpo humano expresivo. En el fondo, casi no puede estar enfermo porque, en todos los casos, la precariedad es su atributo. Nunca se trató de un cuerpo sano. La vida negra es deficiente y, por lo tanto, pobre.

En situación colonial, el racista dispone de la fuerza. Pero no basta con disponer de la fuerza para eliminar el miedo. El racista, en efecto, tiene miedo del negro precisamente cuando antes decretó su inferioridad. ¿Cómo es posible tener miedo de aquel a quien sin embargo se ha desvalorizado, de aquel a quien previamente se quitó todo atributo de fuerza y de potencia? Por lo demás, no se trata solamente de miedo, sino de una mezcla de miedo, de odio y de amor desplazado. En efecto, tal es el rasgo característico del racismo antinegro: el hecho de que ante un negro no llega uno a comportarse y a actuar «normalmente». Esto atañe tanto al negro mismo como a aquel que está enfrente.

Para responder esta cuestión, Fanon retoma una definición de la fobia que incluye el miedo, la angustia y la magia. «La fobia es una neurosis caracterizada por el temor ansioso de un objeto (en el sentido más amplio de toda cosa exterior al individuo) o, por extensión, de una situación».[140] El negro es un objeto que despierta temor y repugnancia. El temor, la angustia, el miedo al negro como objeto emanan de una estructura infantil. En otros términos, existe una estructura infantil del racismo ligada a un

accidente que provoca inseguridad y, entre los hombres en particular, a la ausencia de la madre. La elección del objeto fobígeno, sugiere Fanon, está determinada. «Ese objeto no sale de la noche de la Nada».[141] Ha ocurrido un accidente. Ese accidente provocó un estado afectivo en el sujeto. «La fobia es la presencia latente de ese estado afectivo sobre el fondo de mundo del sujeto». «Hay organización, puesta en forma». Porque, naturalmente, «el objeto no necesita estar presente, basta con que *sea*: es un posible». Ese objeto está «dotado de intenciones malvadas y de todos los atributos de una fuerza maléfica». Por lo tanto, hay algo de pensamiento mágico en el hombre que tiene miedo.[142]

Aquel que odia al negro, que experimenta temor a su respecto, o para quien el encuentro real o fantasmático con el negro lo sume en la angustia, reproduce un traumatismo de inseguridad. No está actuando de manera racional ni lógica. Prácticamente no piensa. Es movido por un estado afectivo y obedece a las leyes de éste. En la mayoría de los casos, el negro es un agresor más o menos imaginario. Objeto espantoso, suscita el terror. Fanon se aboca luego al lugar que ocupa la sexualidad en esa dinámica del miedo racista. Siguiendo en esto a Angelo Hesnard, evoca la hipótesis según la cual el móvil del espanto se desprende del miedo a que el negro pueda «hacerme todo tipo de cosas, pero no sevicias vulgares: sevicias sexuales, es decir, inmorales, deshonrosas».[143]

En la imaginería racista, el negro en cuanto sujeto sexual es el equivalente de un objeto espantoso y agresivo, capaz de infligir sevicias y traumatismos a su víctima. Puesto que en él todo supuestamente pasa por el plano genital, las sevicias de las que podría ser autor pueden resultar particularmente deshonrosas. Si efectivamente llegara a violarnos o simplemente a azotarnos, ese deshonor no se desprendería únicamente de nuestra implicación forzada en una existencia convertida en vergüenza. También sería el resultado de la efracción de un cuerpo supuesto de hombre por un cuerpo-objeto. Y sin embargo, ¿qué más encantador y más gozoso, en una perspectiva dionisíaca y sadomasoquista, que un goce por intermedio del objeto en vez de un goce por intermedio de un miembro, el de otro sujeto?

A partir de entonces, es comprensible el lugar privilegiado que ocupan las dos formas de la sexualidad dionisíaca y sadomasoquista en la fantasmagoría racista. En la sexualidad dionisíaca de tipo bacanal, el negro es fundamentalmente un miembro; no cualquiera: un miembro aterrador. En la sexualidad de tipo sadomasoquista, es un violador. El sujeto racista, desde este punto de vista, es aquel que no deja de gritar: «¡El negro me viola! ¡El negro me azota! ¡El negro me violó!». Pero, dice Fanon, en el fondo se trata de un fantasma infantil. Decir «el negro me viola» o «me azota», no es decir «hazme daño» o «el negro me hace daño». Es decir: «Yo

me hago daño como me lo haría el negro si en efecto estuviera en mi lugar; si tuviera la oportunidad».

En el centro de las dos formas de la sexualidad se encuentra el falo. Este último no es solamente un lugar abstracto, un simple significante o un signo diferenciador, el objeto destacable, divisible y ofrecido a la retranscripción simbólica de que hablaba Jacques Lacan. Ciertamente, el falo no se reduce al pene en cuanto tal. Pero tampoco es el órgano sin cuerpo tan apreciado por cierta tradición psicoanalítica occidental. Por el contrario, en situaciones coloniales —y, por lo tanto, racistas— representa aquello que, de la vida, se manifiesta de la manera más pura como turgencia, como empuje y como intrusión. Está bien claro que no se puede hablar de empuje, de turgencia y de intrusión sin restituir al falo si no su cualidad física, por lo menos su carne viva, su capacidad de dar testimonio de los dominios de lo sensible, de experimentar todo tipo de sensaciones, de vibraciones y de estremecimientos (un color, un aroma, un tacto, un peso, un olor). En contextos de dominación racial y, por lo tanto, de minorización social, el falo negro es percibido ante todo como una enorme potencia de afirmación. Es el nombre de una fuerza a la vez totalmente afirmativa y transgresiva, que no está contenida por ninguna prohibición.

En cuanto tal, contradice radicalmente el poder racial que, además de definirse en prioridad como el poder de la prohibición, se representa por otra parte como dotado a su vez de un falo que funciona como su emblema y su adorno, así como el dispositivo central de su disciplina. Ese poder *es* falo, y el falo es el último nombre de la prohibición. Como último nombre de la prohibición, es decir, más allá de toda prohibición, alegremente puede ensartar a quienes le están sometidos. Por esa razón, pretende actuar como fuente de movimiento y de energía. Puede actuar como si fuese en y por el falo como habría acontecimiento; como si, de hecho, el falo fuera el acontecimiento.

La creencia según la cual al fin y al cabo el poder es el esfuerzo que despliega el *phallos* sobre sí mismo para convertirse en Figura está en el fundamento de toda dominación colonial. De hecho, esa creencia sigue funcionando como lo no dicho, el subsuelo, hasta el horizonte de nuestra modernidad misma si, de eso, de ningún modo queremos oír hablar. Otro tanto ocurre con la creencia según la cual el falo no es falo sino en el movimiento por el cual trata de escaparse del cuerpo y dotarse de una autonomía propia. Y es esa tentativa de escapada, o incluso ese empuje, lo que produce espasmos, donde el poder en situación colonial y racista por otra parte declina su identidad justamente por esos empujes espasmódicos.

Los espasmos por el sesgo de los cuales uno cree reconocer e identificar el poder y sus vibraciones no hacen sino dibujar el volumen hueco y achatado de ese mismo poder. Ya que el falo, por mucho que se dilate, esa

dilatación siempre es seguida de una contracción y de una disipación, de una detumescencia. Por otra parte, en las condiciones coloniales y racistas, el poder que hace aullar al negro y que arranca de su pecho gritos incesantes no puede ser más que un poder acoplado de su bestia, de su espíritu-perro, su espíritu-puerco, su espíritu-canalla. No puede tratarse más que de un poder dotado de un material corporal, de una carcasa de la que el falo es la manifestación más brillante al mismo tiempo que la superficie sombría. Un poder que es *phallos* en el sentido que sugiere Fanon no puede presentarse a sus sujetos sino revestido de un cráneo de muerto. Es ese cráneo el que les hace lanzar tales aullidos y que hace de la vida del negro una vida de negro, una simple vida zoológica.

Históricamente, el linchamiento de los hombres negros en el sudeste de los Estados Unidos en el tiempo de la esclavitud e inmediatamente después de la Proclamación de Emancipación se origina en parte en el deseo de castrarlos. Angustiado acerca de su propio potencial sexual, el «blanquito» racista y el plantador se sienten sobrecogidos de terror ante el pensamiento de la «espada negra», de la que temen no solamente su supuesto volumen, sino también su esencia penetrante y agresiva. El escritor Michel Cournot decía más o menos la misma cosa en términos más lujuriosos: «La espada del negro es una espada. Cuando tu mujer pasó por su filo, ella sintió algo» que es del orden de la revelación. Pero también dejó tras ella un abismo. Y en ese abismo, aclaraba, «tu baratija está perdida». Para luego comparar la verga del negro con la palmera y el árbol de pan, que no perderían su erección ni por todo el oro del mundo.

En el gesto obsceno que es el linchamiento, pues, se busca proteger la supuesta pureza de la mujer blanca poniendo al negro a la altura de su muerte. Se lo quiere llevar a contemplar la extinción y el oscurecimiento de aquello que, en la fantasmagoría racista, se considera como su «sol sublime», su *phallos*. El desgarramiento de su masculinidad debe pasar por la transformación de sus órganos genitales en campo de ruinas, su separación de las potencias de la vida. Precisamente porque, como bien lo dice Fanon, en esa configuración el negro no existe. O más bien, el negro es ante todo un *miembro*.

Tener miedo de aquel a quien antes se quitó todo atributo de fuerza, sin embargo, no significa no ser capaz de producirle violencia. La violencia ejercida para con él se adosa a una mitología, aquella que, siempre, acompaña la violencia de los dominantes. Estos últimos, no deja de recordarlo, tienen una relación con su propia violencia, aquella de la que son sus autores, que pasa generalmente por la mitologización, es decir, la construcción de un discurso desrealizado, cortado de la historia. La función del mito es entonces la de hacer a las víctimas responsables de la violencia de la que precisamente son víctimas. En el fundamento de este mito no se

encuentra solamente una separación originaria entre «ellos» y «nosotros». El verdadero problema es el siguiente: que no sean como nosotros; eso no funciona. Pero que se vuelvan como nosotros, eso tampoco funciona. Para el dominante, las dos opciones son tan absurdas como insoportables.

Por consiguiente, se crea una locura de situación que, por su perpetuación, incesantemente requiere la violencia, pero una violencia que tiene una función mítica en la medida en que es incesantemente desrealizada. No es reconocida por el dominante que, por otra parte, no deja de negarla o de edulcorarla. Existe, pero aquellos que la producen permanecen invisibles y anónimos. E incluso cuando su existencia está probada, no tiene sujeto. Como el dominante no es responsable, no puede haber sido suscitada sino por la víctima misma. Así, por ejemplo, si se los mata, es en virtud de lo que son. Para no ser muertos, no tienen más que no ser lo que son. O incluso si se los mata, no puede ser sino de paso, como daños colaterales. Para evitar ser muertos no tienen más que no estar allí donde están y en ese momento. O incluso si se los mata, es porque pretenden ser como nosotros, nuestro doble. Y al matar al doble garantizamos nuestra supervivencia. Por lo tanto, no tienen más que ser diferentes de nosotros. Esa confirmación permanente de la división entre «ellos» y «nosotros» es una de las condiciones de reproducción en una escala molecular de la violencia de tipo colonial y racial. Pero, como se puede comprobar en nuestros días, está en la naturaleza de la violencia racial sobrevivir a las condiciones históricas de su nacimiento.

Al ocuparse en particular de la violencia racial, Fanon parte de una cuestión aparentemente anodina: ¿qué ocurre en el encuentro entre negro y blanco? Según Fanon, el encuentro se efectúa bajo el signo de un mito compartido: el mito del negro. De hecho, precisa Fanon, la cultura europea posee una *imago* del negro que los mismos negros interiorizaron y reproducen fielmente, inclusive en las circunstancias más anodinas de la vida. ¿En qué consiste esa imago? En esa economía imaginaria, el negro no es un hombre, sino un objeto. Más exactamente, es un objeto fóbico que, en cuanto tal, suscita miedo y espanto. Ese objeto fóbico se descubre primero a través de la mirada.

Descolonización radical y fiesta de la imaginación

Detengámonos en ese momento fundador que, en Fanon, tiene un nombre: la descolonización. En su obra, ella se emparenta con una fuerza de rechazo y se opone directamente a la pasión del acostumbramiento. Esta fuerza de rechazo constituye el momento original de lo político y del sujeto. De hecho, el sujeto de lo político —o el sujeto fanoniano a secas—

nace al mundo y a sí a través de ese gesto inaugural que es la capacidad de decir no. Rechazo de qué si no de someterse, y en primer lugar a una representación. Porque en los contextos racistas, «representar» es la misma cosa que «desfigurar». La voluntad de representación es, en el fondo, una voluntad de destrucción. Se trata de hacer pasar violentamente algo a nada. Representar, por lo tanto, participa a la vez de un juego de sombras y de una devastación, aunque, tras esa devastación, algo siga existiendo, algo que pertenece al orden anterior.

En cuanto operación simbólica, la representación no da paso necesariamente a la posibilidad de reconocimiento recíproco. En primer lugar, en la conciencia del sujeto que representa, el sujeto representado siempre corre el riesgo de ser transformado en un objeto o un juguete. Al dejarse representar, se priva de la capacidad de crearse, para él mismo y para el mundo, una imagen de sí. Está obligado a asumir una imagen contra la cual deberá luchar interminablemente. Es el hombre enfrentado con una imagen con la que está ataviado; de la cual le cuesta trabajo desasirse; cuyo autor no es, y en la cual no se reconoce. Luego, y en vez de ser «plenamente lo que [es]»,[144] en la medida en que eso sea posible, está condenado a vivir su conciencia como una falta. En la historia del encuentro entre el Occidente y los mundos lejanos, en efecto, hay una manera de representar al Otro que lo vacía de toda sustancia y lo deja sin vida, «en un cuerpo a cuerpo con la muerte, una muerte más acá de la muerte, una muerte en la vida».[145]

Tal es la teoría negativa de la representación que subyace a la idea que se hace Fanon de la violencia racial. Ésta no sólo opera por la mirada. Se apoya en todo tipo de dispositivos que incluyen, por ejemplo, la división espacial y la segregación del mismo nombre, una división racista del «sucio oficio» (al término de la cual, a manera de ejemplo, los «tiradores senegaleses» deben reprimir en la sangre la insurrección malgache), y tecnologías tales como la lengua, la radio, y hasta la medicina dotadas para la ocasión de un poder mortífero. Ella produce toda una serie de sobrevivientes. Éstos, en cuanto a lo esencial, son hombres y mujeres encerrados en un cuerpo a cuerpo con la sombra en la cual fueron sumergidos; y que se debaten para desgarrarla y acaecer a la claridad de sí mismo.

Si Fanon se demora tanto en la cara umbría de la vida en situación de locura (siendo considerado el racismo, desde este punto de vista, como una instancia particular del desarreglo psíquico), es siempre para bosquejar un momento afirmativo y casi solar, el del reconocimiento recíproco que anuncia el advenimiento del «hombre como todos los otros». El hombre «como los otros hombres» tiene un cuerpo. Tiene pies, manos, un pecho, un corazón. No es un montón de órganos. Respira. Camina.

Así como no hay cuerpo sino animado y en movimiento —un cuerpo que respira y que camina—, tampoco hay cuerpo sino el cuerpo que lleva *un nombre*. El nombre es diferente del apodo: poco importa quién es éste; se lo llamará sistemáticamente Mohammed o Mamadou. El apodo, sugiere Fanon, es el resultado de la falsificación de un nombre original, a partir de una idea que se sabe es «repugnante».[146] El nombre se conjuga con *la cara*. No hay reconocimiento recíproco sin reclamación de la cara del Otro si no como semejante a la mía, por lo menos cercana a la mía. Este gesto de reclamación de la cara del Otro como rostro cuyo guardián soy *a priori* se opone directamente al gesto de borradura que es, por ejemplo, la caza por *portación de cara*.

Por último, el Otro no es Otro sino en la medida en que tiene *un lugar* entre nosotros; en la medida en que encuentra un lugar entre nosotros; en la medida en que le hacemos un lugar entre nosotros.[147] El reconocimiento de lo humano que soy en la cara del hombre y la mujer que está frente a mí es la condición para que «el hombre que está en esta tierra» —esta tierra como la casa de todos— sea más que un montón de órganos y más que un Mohammed. Y, si es cierto que esta tierra es la casa de todos, entonces ya no se le puede exigir a nadie que vuelva a su casa.

No se reconoce solamente al paciente de Fanon por su capacidad de rechazo. También se distingue por su disposición a la lucha. Para hablar de la lucha, Fanon recurre a una serie de términos: la liberación, la descolonización, el desorden absoluto, cambiar el orden del mundo, el surgimiento, la salida de la gran noche, la llegada al mundo. La lucha no es espontánea. Está organizada y es consciente. Es, dice, el fruto de una «decisión radical».[148] Tiene un ritmo propio.

Obra de nuevos hombres, su actor privilegiado es el pueblo, sujeto colectivo si los hay. Está en el origen de nuevos lenguajes. Apunta a la emergencia de una nueva humanidad. Compromete todo: los músculos, los puños desnudos, la inteligencia, los sufrimientos que no se ahorran, la sangre. Gesto nuevo, suscita nuevos ritmos respiratorios. El luchador fanoniano es un hombre que vuelve a respirar, cuyas tensiones musculares se relajan y cuya imaginación está de fiesta.

La fiesta de la imaginación producida por la lucha, tal es el nombre que él da a la cultura. Ésta está ritmada por la transmutación de las figuras picarescas, la reaparición de los relatos épicos, un inmenso trabajo sobre los objetos y las formas. Tal es el caso de la madera y, sobre todo, de las máscaras que pasan del agobio a la animación, en particular, de los rostros. Tal es también el caso de la cerámica (cántaros, jarros, pigmentos y bandejas). A través de la danza y el canto melódico, el colonizado reestructura su percepción. El mundo pierde su carácter maldito y se reúnen las condiciones para la inevitable confrontación. Por lo tanto, ya no

hay lucha que no acarree, por necesidad, el crujido de las viejas sedimentaciones culturales. Esa suerte de lucha es un trabajo colectivo organizado. Ella apunta claramente a invertir la historia. El paciente fanoniano intenta volver a ser el origen del futuro.

La relación clínica

De los diferentes enfermos que produce la sociedad de la enemistad, Fanon se ocupó, en particular, de gente aquejada por impotencia, de mujeres violadas, de víctimas de la tortura, de gente afectada de ansiedad, de estupor o de depresión, de cantidad de gente (incluso niños) que habían matado o torturado, de gente que había perdido a sus padres; de gente que sufría todo tipo de fobias; de los combatientes y de los civiles; de los franceses y los argelinos; refugiados aquejados de todo tipo de psicosis puerperales; de otra gente al borde de la desesperación y que, en el extremo de sus posibilidades, habían intentado suicidarse; gente profundamente dislocada, que habían perdido la voz, que se ponían a aullar, y cuyas agitaciones, aseveraba, a veces podían adoptar el aspecto de furias, de delirios (sobre todo, de persecución).

Eso no era todo. Se ocupó de hombres y mujeres de toda edad y profesión; de enfermos que presentaban trastornos mentales graves, de trastornos de comportamiento; de habitados por ideas delirantes de persecución; que emitían gritos roncos y aullidos en cualquier momento y lugar; aquejados por una agitación psicomotriz intermitente, diurna o nocturna; enfermos a veces agresivos, totalmente inconscientes de su enfermedad; enfermos esténicos y reticentes; locos que, además, podían ser racistas; gente, inclusive misioneros, que volvían de África donde se habían caracterizado por una conducta violenta y despreciativa para con los indígenas, sobre todo, los niños; hipocondríacos; seres humanos cuyo yo y cuyas relaciones con el resto del mundo habían sido objeto de tal alteración que ya no encontraban su «lugar entre los hombres».[149]

Pero, sobre todo, se trataba de personas humanas sumidas en estados depresivos casi continuos, excitados, irritables, con accesos de ira y, a veces, de rabia, presa de llantos, gritos, lamentaciones, confrontados a una impresión de muerte inminente, cara a cara con verdugos (visibles e invisibles) a quienes no dejaron de implorar. Ese mundo del odio, de la desdicha y de la guerra, tejido de llamados sin respuesta a la misericordia; de llamados a preservar a los inocentes; tal es el mundo al que Fanon prestó atención y, sobre todo, a cuya escucha se puso. Es el mundo cuyo relato se esforzó pacientemente por reconstituir, y al que quiso devolver voz y cara, lejos de todo miserabilismo.

El enfermo, decía Fanon, es «en primer lugar el que sufre y pide ser aliviado».[150] Porque «el sufrimiento provoca compasión, ternura», el establecimiento hospitalario que es ante todo un «establecimiento de curación, un establecimiento terapéutico», no puede ser transformado «en un cuartel».[151] La pérdida de libertad, la pérdida de sentido del tiempo, la pérdida de la capacidad de velar sobre sí mismo y de preocuparse por sí mismo, la pérdida de relación y la pérdida de mundo, pensaba, constituían el verdadero drama del hombre enfermo y del individuo alienado. Era así porque «el hombre sano es un hombre social».[152] La enfermedad «lo excluye» de los otros seres sociales «y lo aísla de ellos». Lo separa del mundo, «dejándolo impotente, solo, con un mal que es rigurosamente suyo».[153] El derrumbe total o parcial de la integridad biofísica, psíquica o mental del enfermo amenaza el sistema de relaciones sin el cual el paciente es rechazado fuera del mundo y acuartelado. Porque allí donde el otro, o más específicamente mi «prójimo» o mi «semejante», no me revela ya a mí mismo, y allí donde me vuelvo incapaz de «encontrar la cara del otro», de «estar con otros hombres», mis semejantes, allí está la enfermedad.[154]

Porque la enfermedad me pone en un estado que casi no me permite encontrarme con mi prójimo, mi semejante, con otras personas humanas, todo acto de curación auténtico supone la reconstitución de ese lazo y, por tanto, de algo que nos sea común. La reconstitución de lo común comienza por el intercambio de la palabra y la ruptura del silencio:

> Es el lenguaje el que rompe el silencio y los silencios. Entonces es posible comunicar o comulgar. El prójimo en el sentido cristiano es siempre un cómplice [...]. Comulgar es comulgar frente a algo. [...] Es a partir de lo común como podrán surgir las intenciones creadoras.[155]

Si, para el enfermo, comunicar, comulgar y tejer complicidades con sus semejantes son otros tantos medios de conservar el contacto con el mundo y participar en el mundo, recordar y proyectarse en el futuro es igualmente necesario en el retorno a la vida y, por lo tanto, crucial en toda aventura terapéutica. Esa relación con el tiempo que fluye, la fecha que hay que retener, un calendario que permite establecer un programa, ayer, mañana, los días que pasan y no se parecen, el Aid-el-Kebir que se celebra, el ángelus que suena, las campanas de Pascuas que se oyen, es un punto clave de todo gesto clínico. Porque, una vez hospitalizados, algunos enfermos «tejen entre el mundo exterior y ellos una pantalla muy opaca tras la cual se inmovilizan».[156]

Ganados por la inercia, se abandonan. Así, en la atmósfera «pesada e irrespirable» del hospital, la vida asilar está hecha de interminables disputas entre enfermos que los enfermeros incesantemente deben separar

«a riesgo de recibir ellos mismos unos golpes».[157] La exigüidad de los lugares y la propensión de la enfermedad a «tirar alimentos sobre la mesa o por el suelo, a torcer sus platos de hierro o a romper sus cucharas» es tal que «los cuidados de la limpieza absorben una parte importante de la actividad del personal».[158] Se instala el miedo. El enfermero teme al enfermo. El peluquero, por su parte, exige que los aten para ser afeitados. «Por miedo al enfermo o para castigarlo», lo dejan en una celda, a veces sin camisa, sin manta y sin sábanas», cuando, a manera de prevención, no es lisa y llanamente «fajado por la cintura».[159]

Agachado, alargado, acostado o sentado, el enfermo no se abandona solamente. Sus puntos de referencia temporales quedan profundamente afectados. Lo que antes constituía su mundo repentinamente se aplasta sobre sí mismo. A la nivelación temporal se añade la degeneración del lenguaje. La bifurcación entre las funciones de expresión y las funciones de significación se acentúa. La referencia es neutralizada y el significante destruido. La capacidad de reunir la realidad del mundo y de efectuar el encuentro con el otro por intermedio del discurso es disminuida. El acto de hablar no es ya necesariamente el signo manifiesto de una actividad consciente. A medias alargado, con los ojos cerrados, el paciente penetra en la zona de inaccesibilidad y de olvido, el olvido del vasto mundo.

En tales condiciones, la relación clínica ciertamente consiste en interrumpir el curso inexorable de la degeneración. Pero también apunta a restablecer al enfermo en su ser y en sus relaciones con el mundo. Para que la enfermedad y eventualmente la muerte no se adueñen del porvenir y de la vida en su conjunto, la relación clínica debe constituirse en reconocimiento del enfermo y acompañamiento del paciente en sus esfuerzos para volver a renacer al mundo. Ella debe impedirle morir antes de hora; pensar y actuar como si ya estuviera muerto; como si el tiempo de la vida cotidiana ya no contara. Ella debe incitarlo a cultivar su interés por la vida. De donde, estima Fanon, surge «la preocupación constante de reducir cada palabra y cada gesto, cada expresión del rostro» del enfermo a la enfermedad de que está aquejado.[160]

Uno de los pacientes de Fanon, policía, practica su oficio: la tortura. Ése es su trabajo. Entonces tortura con serenidad. La tortura fatiga, es cierto. Pero, después de todo, es normal, lógico y racional, hasta el día en que comienza a hacer en la casa lo mismo que hace en el trabajo. Aunque no había sido siempre así antes, hete aquí que ahora lo es. En la clínica se encuentra con uno de los hombres que torturó. Ese encuentro es insoportable tanto para uno como para el otro. ¿Cómo hacer para que se entienda, comenzando por sí mismo, que no se ha vuelto loco? La violencia que se vio llevado a producir lo encierra en adelante en el personaje del loco. Tal vez, para zafar, ¿tenga que prender fuego a su propio cuerpo?

El otro paciente de Fanon está lleno de ira y de rabia. Pero no está habitado por el complejo de inmolación por el fuego. Sus testículos fueron casi triturados durante una espantosa sesión de tortura. Está aquejado de impotencia, y su masculinidad quedó afectada. No sabe qué hacer con la violencia que lleva en sí mismo debido a la violencia que tuvo que soportar. Su propia mujer fue violada. Dos instancias de la violencia, pues, una, dada exteriormente, pero que produce la otra, la que habita interiormente el sujeto y suscita en él rabia, ira y, ocasionalmente, desesperación.

Esa rabia y esa ira padecidas constituyen formas primordiales del sufrimiento. Pero éste se extiende muy a lo lejos. La emprende con los marcos mismos de la memoria. La potencia del recuerdo está erosionada. La memoria no funciona ya sino por fragmentos y residuos, y en el modo patógeno. Montones de deseos reprimidos que no aparecen ya a la luz del día sino bajo disfraces; todo o casi todo se ha vuelto irreconocible. Una cadena de acontecimientos traumáticos encierra al sujeto, suscitando en éste detestación, resentimiento, ira, odio y rabia impotente. Para salir de esto, sugiere Fanon, hay que volver a recorrer la huella de aquel que fue vencido y reconstituirse una genealogía. Hay que salir del mito y escribir la historia; vivirla no en el modo de la historia, sino sobre la base del principio según el cual «yo soy mi propio fundamento».

El doble sorprendente

Ese policía ya no quiere oír gritos. Le impiden dormir. Para librarse de ese clamor nocturno, cada vez debe cerrar las persianas antes de acostarse; sellar las ventanas incluso durante los grandes calores de verano y llenarse las orejas de algodón.

Ese inspector no deja de fumar. Perdió el apetito y su sueño es perturbado por interminables pesadillas:

> Apenas tropiezo con una oposición me dan ganas de golpear. Incluso fuera del trabajo, tengo ganas de trabajar al muchacho que me cierra el paso. Una cosa de nada. Fíjese, por ejemplo, voy a buscar los diarios al quiosco. Hay mucha gente. Tengo que esperar. Extiendo el brazo (el tipo que se ocupa del quiosco es un amigo) para tomar mis diarios. Alguien en la cola me dice con un airecito de desafío: «Espere su turno». Y bien, tengo ganas de pegarle, y me digo: «Mi viejito, si te tuviera en mis manos por unas horas no te harías el valiente después».[161]

De hecho, está atenazado por las ganas de golpear. Todo. Todo el mundo. En todas partes, inclusive en la casa. Nadie se escapa, ni sus hijos,

«ni siquiera el pequeño de 20 meses», y «con un raro salvajismo», mucho menos su propia mujer, que comete el error de interpelarlo y de nombrar el mal que lo carcome: «¡Por Dios! Te estás volviendo loco...».[162] Como respuesta «se arrojó sobre ella, la golpeó y la ató en una silla diciéndole: "Te voy a enseñar de una vez por todas que yo soy el amo en este cuartel"».

Una joven francesa de 21 años está asqueada por el entierro de su padre. Oyó a unos oficiales que describían un retrato de él que en nada correspondía a la experiencia que ella tenía de él. El muerto que lloraban de pronto estaba ataviado de cualidades morales fuera de lo común (abnegación, devoción, amor por la patria). Sintió náuseas. Porque, cada vez que ella se encontraba en la casa, se quedaba noches enteras despierta. En efecto, procedentes de abajo le llegaban gritos que no dejaban de molestarla: «en el sótano y en las habitaciones vacías torturaban a argelinos para sacarles informaciones».[163] «Me pregunto cómo un ser humano puede soportar [...] oír a alguien gritando de sufrimiento».

Durante cerca de tres años, escribe en su carta de dimisión dirigida al ministro residente en 1956, «me puse totalmente al servicio de este país y de los hombres que lo habitan». Pero, observa de inmediato, ¿de qué valen «las intenciones si su encarnación es imposibilitada por la indigencia del corazón, la esterilidad del espíritu, el odio a los autóctonos de este país»?[164] Los tres términos —la indigencia del corazón, la esterilidad del espíritu, el odio a los autóctonos— describen de manera lapidaria aquello que, a sus ojos, siempre caracterizó el sistema colonial. En muchas oportunidades, y partiendo siempre de hechos que había observado directamente, hizo una descripción detallada y multiforme de esto. Y cuanto más vivió su experiencia directa, tanto más se le apareció como una lepra que no escatimaba el cuerpo de nadie, tanto colonizados como colonos, «toda esa lepra sobre tu cuerpo».[165]

En efecto, hay que leer su «Carta a un francés», al mismo tiempo que aquella que la precede, su «Carta al Ministro Residente».[166] Ya fuese que hayan sido escritas en el mismo momento o no, una explica a la otra. Una sirve de justificación a la otra. Como forma de la lepra, la colonización la emprende con los cuerpos a los que deforma. Pero sobre todo tiene por blanco el cerebro y, accesoriamente, el sistema nervioso. «Descerebrar», ése es su objetivo.

Descerebrar, ciertamente, consiste en operar si no una amputación del cerebro, por lo menos esterilizarlo. El acto de descerebramiento apunta también a hacer que el sujeto sea «ajeno a su entorno». Ese proceso de «ruptura organizada de lo real» desemboca en muchos casos en la locura. A menudo, esta última se expresa en el modo de la mentira. Una de las funciones de la mentira colonial es alimentar el silencio e inducir

conductas de complicidad bajo el pretexto de que «no hay otra cosa que hacer» salvo, quizá, irse.

Pero ¿por qué irse? ¿A partir de qué momento el colono comienza a alimentar la idea según la cual tal vez sea preferible partir? En el momento en que percibe que las cosas no funcionan bien: «la atmósfera se está pudriendo»; «el país está exasperado»; las rutas «ya no son seguras». Los trigales fueron «transformados en braseros». Los árabes «se ponen malos». Pronto van a violar a nuestras mujeres. Nuestros propios testículos «van a ser cortados y metidos» entre nuestros dientes. Pero, si realmente las cosas se estropean, es porque la lepra colonial se extiende en todas partes y, con ella, «esa enorme herida» sepultada bajo la «mortaja de silencio», el silencio conjugado de todos, el silencio supuestamente ignorante y que, por consiguiente, clama su inocencia sobre la base de una mentira.

Porque ¿cómo es posible que nadie vea este país y la gente que lo habita? ¿Que no quieran comprender lo que ocurre a su alrededor todos los días? ¿Que se proclame a voz en grito su inquietud por el Hombre, «pero singularmente no del árabe» cotidianamente negado y transformado «en un decorado sahariano»? ¿Cómo es posible que nunca se haya estrechado la mano a un árabe», que nunca hayan «tomado un café» juntos, «nunca hablado del tiempo que hace con un árabe»? Porque, finalmente, no hay un solo europeo «que no se rebele, que no se indigne, que no se alarme de todo, salvo de lo que le pasa al árabe».

El derecho a la indiferencia o a la ignorancia, pues, no existe para Fanon. Por lo demás, rebelarse, indignarse, alarmarse por lo que le pasa al hombre cuya espalda está curvada y su «vida detenida»; cuya cara lleva las marcas de la desesperación; en cuyo vientre se lee la resignación; en cuya sangre se diagnostica el agotamiento prosternado de toda una vida», tal era para él, y más allá de sus aspectos meramente técnicos, la tarea del médico en el contexto colonial. El acta médica tenía por objetivo hacer emerger lo que él llamaba «un mundo válido». El médico debía poder responder la pregunta: «¿Qué pasa?»; «¿qué pasó?».

Esa *exigencia de responder* implicaba un deber similar de ver (rechazo de la autoceguera), de no ignorar, de no pasar por alto, de no disimular lo real. Requería que uno se mezclase con aquellos que habían sido centrifugados, con ese mundo de gente sin sueños, y que uno contase, con una voz clara y distinta, aquello de lo que era a la vez actor y testigo. «Quiero —afirmaba por su parte Fanon— que mi voz sea brutal, no la quiero bella, no la quiero pura, no la quiero de todas las dimensiones». Por el contrario, la quería «desgarrada de punta a cabo». «No quiero que se divierta porque, finalmente, hablo del hombre y de su rechazo, de la cotidiana podredumbre del hombre, de su espantosa dimisión».

Porque sólo una voz «desgarrada de punta a cabo» habría podido dar

cuenta del carácter trágico, desgarrador y paradójico de la institución médica en situación colonial. Si la finalidad del acto médico es en efecto hacer callar el dolor luchando contra la enfermedad, ¿cómo es posible que el colonizado perciba «en una confusión casi orgánica al médico, al ingeniero, al maestro, al policía, al guarda campestre»?[167] «Pero la guerra continúa. Y tendremos que restañar durante años todavía las heridas múltiples y a veces indelebles hechas a nuestros pueblos por la avalancha colonialista».[168]

Esas dos frases establecen de entrada una relación de causalidad entre la colonización y los hechos que producen heridas. Ellas sugieren igualmente la extensión de la dificultad de curar de una vez por todas a las víctimas de la colonización. Esa dificultad no se refiere solamente al tiempo casi interminable que adopta el esfuerzo de curación. En realidad, algunas heridas, cortaduras y lesiones, debido a su profundidad, nunca serán curadas; sus cicatrices jamás serán borradas; sus víctimas llevarán para siempre sus marcas. En cuanto a la guerra colonial, es encarada aquí desde el punto de vista de los trastornos mentales que genera, tanto por el lado de los agentes de la potencia ocupante como de la población autóctona.

Esto ocurre con ese joven argelino de 26 años. A primera vista, sufre de migrañas rebeldes y de insomnio, pero, en el fondo, se trata de impotencia sexual. Tras haber escapado a un bloqueo, abandonó el taxi que utilizaba al comienzo para el transporte de folletos y de responsables políticos y luego, poco a poco, de comandos argelinos comprometidos en la guerra de liberación. En el taxi, se encontraron dos cargadores de ametralladora. Habiendo pasado a la clandestinidad en forma precipitada, no tuvo de noticias de su mujer y de su hijita de 20 meses hasta el día en que su esposa le hace llegar un mensaje en el que le pide que la olvide.

La petición de olvido se explica por el hecho de que fue objeto de una doble violación, en primer lugar, por un militar francés, solo; luego, por un segundo, a la vista y con conocimiento de algunos otros, ¿hay que decir testigos? En consecuencia, doble deshonra, que plantea enseguida el problema de la vergüenza y de la culpabilidad. Mientras que la primera escena de violación transcurre casi en privado, en un cara a cara entre la mujer y su verdugo, la segunda reviste el aspecto de una sesión pública. En esta escena de la vergüenza, un solo militar se pone manos a la obra, pero bajo la mirada casi pornográfica de varios otros que viven todo en el modo de un goce delegado. En la escena, planea una figura físicamente ausente, pero cuya presencia espectral invita al militar violador a redoblar su furor. Es el marido. Al violar a su mujer, es su falo el que los soldados franceses tienen en vista e intentan castrar simbólicamente.

En ese conflicto de hombres con hombres, la mujer sirve ante todo de

substituto y, subsidiariamente, de objeto de satisfacción de las pulsiones sádicas del oficial. Para este último, tal vez ni se trata de una cuestión de goce. Se trata, por un lado, de humillar profundamente a la mujer —y, a través de ella, a su marido—; de poner irremediablemente en entredicho sus sentimientos respectivos de orgullo y de dignidad, y la representación que se hacen de ellos mismos y de su relación. Por otra parte, se trata de plantear, a través del acto de la violación, algo así como una relación de odio. El odio es todo salvo una relación de reconocimiento. Ante todo es una relación de aborrecimiento. Un falo aborrece a otro falo: «Si algún día vuelves a ver al cerdo de tu marido, sobre todo no te olvides de decirle lo que te hicieron».[169] Por lo demás, una vez hecha la exhortación, la desdichada esposa obedece.

Al pedir a su marido que la olvide, la mujer pone de manifiesto la repugnancia y la humillación que ella tuvo que experimentar. Su ser íntimo y secreto fue develado frente a la mirada del otro, de esos desconocidos, del ocupante. Su deseo, su pudor y su goce oculto, tanto como su forma corporal, fueron si no profanados, por lo menos expuestos, poseídos contra su voluntad, ofendidos y vulgarizados. Nunca más podrá exhibirlos en su integridad.

Y, puesto que todo ocurrió ante testigos o en todo caso mirones, ya no puede, por sí sola, ocultar nada. Todo cuanto puede hacer es confesar. Y, como no puede borrar esa afrenta, no le queda más que una opción: pedir a su marido que la olvide, puro efecto de corte. Habiendo sido hecha la mujer para el hombre y no para su propio goce, la ofensa al honor del hombre es una mancha que necesariamente se suelda por un sacrificio: la pérdida de ese mismo hombre.

En cuanto al hombre, está afectado de impotencia. Su dignidad de marido fue humillada. ¿No descansa en el principio del goce exclusivo de su mujer? Su potencia fálica ¿no se alimenta de esa exclusividad? «Habiendo probado a un francés» a pesar de ella, el lazo de exclusividad con su mujer fue roto. Ahora, ella arrastra una carne vivida como una mancha que no puede ni limpiar, ni borrar, ni expulsar. Él salió de esto profundamente quebrantado. En adelante, ese traumatismo lo habita: «Antes de cada tentativa sexual, piensa en su mujer». Su mujer es esa chica con la que tuvo que casarse cuando amaba a otra, su prima, que, como resultado de los arreglos familiares, se casó con otro hombre. Su mujer es esa chica que terminó por casarse con él porque sus padres lo propusieron. Su mujer era amable, pero él no la quería verdaderamente.

El hecho de que haya sido violada lo llena de ira. Su ira está dirigida contra «esos cerdos».[170] Pero ¿quién sabe?, tal vez esté dirigida también hacia su mujer. Poco a poco, la ira es reemplazada por el alivio: «Oh, no es grave; no la mataron. Podrá recomenzar su vida».[171] Vivir en la deshonra es

mejor que no vivir. Las cosas se complican. ¿No es él, *in fine*, el responsable de la violación de su propia mujer? ¿No fue él mismo testigo, en los aduar, de violaciones sádicas, a veces consecuencia de la desocupación? ¿Y si su mujer hubiese sido violada porque no quería «vender a su marido»? ¿Y si la violación fuera el resultado de la voluntad de su mujer de «proteger la red»?: «Había sido violada porque me buscaban. De hecho, fue para castigarla por su silencio por lo que la violaron».[172]

Por lo tanto, él es el responsable de la violación de su propia mujer. Es a causa de él por lo que ella fue deshonrada. Ser «deshonrada» es estar «podrida». Y todo cuanto viene de lo que está podrido sólo puede estar podrido, su hija de 20 meses inclusive, y cuya foto quiere romper antes de cada acto sexual. Retomar a su mujer después de la independencia significa vivir con la podredumbre el resto de su vida. Porque «esa cosa ¿acaso se la puede olvidar?». De hecho, nunca olvidará que su mujer fue violada. Del mismo modo, nunca habrá un momento en que no se haga esa pregunta: «¿Estaba obligada a ponerme al tanto de todo eso?». No decir nada, por lo tanto. Llevar sola el peso de la deshonra, aunque ésta fuese el resultado del deseo de proteger al hombre con quien se casó.

El segundo caso recae en pulsiones de homicidios indiferenciados en un sobreviviente de una liquidación colectiva originaria de un aduar en Constantina. Con sus propios ojos, vio muertos y heridos. No era de esos a quienes la idea de la muerte de un hombre no conmueve. La forma humana, en su muerte, todavía era susceptible de conmoverlo. Aquí, como en el primer caso, en el origen se encuentra la negativa a traicionar. Ocurrió una emboscada. Todos los habitantes del aduar fueron reunidos e interrogados. Nadie respondió. Por falta de respuesta, un oficial dio la orden de destruir el aduar, quemar las casas, reunir a los hombres restantes, conducirlos junto a un uadi y masacrarlos. Veintinueve hombres fueron muertos a quemarropa. El paciente en cuestión se escapó con dos balazos y una fractura de húmero.

Un sobreviviente, por lo tanto. Pero un sobreviviente casi en inferioridad de condiciones, que no deja de reclamar un fusil. Se niega a «caminar delante de nadie. No quiere a nadie a sus espaldas. Una noche se apodera del arma de un combatiente y torpemente tira a los soldados dormidos».[173] Es desarmado brutalmente. Ahora tiene las manos atadas. Se agita y grita. Quiere matar a todo el mundo, indistintamente. En un gesto mimético y repetitivo, quiere realizar su pequeña propia masacre.

Porque «en la vida hay que matar para no ser muerto», explica. Y para poder matar, previamente es preciso que a uno mismo no lo hayan matado. Mi vida o mi supervivencia, pues, pasa por el homicidio de alguien y, sobre todo, de aquel que sospecho es un cuerpo externo que,

habiéndose disfrazado, presenta ahora las apariencias del semejante y el congénere:

> Hay franceses entre nosotros. Se disfrazan de árabes. Hay que matarlos a todos. Dame una metralleta. Todos esos supuestos argelinos son franceses... y no me dejan tranquilo. Apenas me acuesto para dormir, entran en mi habitación. Pero ahora los conozco. Los mataré a todos sin excepción. Los degollaré a unos tras otros y a ti también con ellos.[174]

El sobreviviente, pues, está consumido por un violento deseo de matar. Se burla de toda distinción y le da lo mismo el mundo de las mujeres que el de los niños, a los que golpea por igual; el mundo de las aves de corral y el de los animales domésticos:

> Ustedes quieren eliminarme, pero se la tendrán que arreglar de otro modo. No me importa eliminarlos. Los pequeños, los grandes, las mujeres, los niños, los perros, los pájaros, los burros... Todo el mundo pasará por el aro... Después podré dormir tranquilo...[175]

Una vez satisfecho el deseo del homicidio colectivo, el ser viviente finalmente podrá gozar del sueño al que aspira.

La vida que se va

Después, está ese joven militar del Ejército de Liberación Nacional de 19 años que, por su parte, efectivamente mató a una mujer cuyo espectro no deja de obsesionarlo. Fanon apunta los detalles del encuentro. Frente a él se encuentra un enfermo «fuertemente deprimido, con los labios secos, las manos constantemente húmedas».[176] Él se interesa en su respiración, una serie de «incesantes suspiros» que alzan continuamente su pecho. Habiendo ya cometido un homicidio el paciente, no expresa ningún deseo de cometer otro. Por el contrario, esta vez atenta precisamente contra su propia vida: darse la muerte tras haberla previamente dado a otro. Al igual que el sobreviviente evocado más arriba, está atormentado por la falta de sueño.

Fanon observa su mirada, la manera en que se fija «durante algunos instantes en un punto del espacio mientras que la cara se anima, dan la impresión al observador de que el enfermo asiste a un espectáculo».[177] Luego se demora en lo que dice: «El enfermo nos habla de su sangre derramada, de sus arterias que se vacían, de su corazón que tiene fallos. Nos suplica que detengamos la hemorragia, que no toleremos que vengan a “vampirizarlo” hasta el hospital. De tanto en tanto, no logra hablar y pide un lápiz. Escribe: “Ya no tengo voz, toda mi vida se me va”».[178]

El enfermo todavía está dotado de un cuerpo. Pero ese cuerpo y todo cuanto lleva son asediados por fuerzas activas que socavan sus energías vitales. Tironeado por un intolerable sufrimiento, ese cuerpo a la deriva ya no constituye un signo. O, si conserva todavía las marcas del signo, se trata de un signo que ya no constituye un símbolo. Lo que debería haber sido contenido en adelante se sustrae, se desborda y se dispersa. El cuerpo del sujeto doliente no es ya una morada. Si sigue siendo una morada, ésta ya no es inviolable. No es ya capaz de preservar nada. Sus órganos se aflojan y sus substancias se encuentran en fuga. En adelante, no sabría verse sino bajo el signo del vacío o del mutismo: el temor del derrumbe, la dificultad de volver a habitar el lenguaje, de volver a la palabra, de hacerse voz y, por consiguiente, vida. El sujeto doliente lo ha comprendido bien. Probablemente por eso, en dos oportunidades intentó suicidarse, hacerse cargo él mismo de su muerte, de apropiársela a la manera de una autoofrenda.

Detrás del sentimiento de expropiación corporal yace una historia de homicidio. El contexto es el de una guerra colonial. La guerra colonial, como las otras formas de la guerra, descansa en una economía funeraria: dar la muerte y recibir la muerte. Hombres, mujeres y niños, el ganado, las aves de corral, las plantas, los animales, las montañas y las colinas y los valles, los ríos, todo un mundo está ubicado en una situación atmosférica tal que vieron la muerte. Estaban ahí en el modo en que era dada a otros. Eran testigos de la muerte de gente que se presume inocente. En respuesta, se enrolaron en la lucha.

Una de las funciones de la lucha es convertir la economía del odio y el deseo de venganza en una economía política. El objetivo de la lucha de liberación no es erradicar la pulsión de muerte, el deseo de matar o la sed de revancha, sino someter esa pulsión, ese deseo y esa sed a los mandamientos de un superyó de naturaleza política, a saber, el advenimiento de una nación.

La lucha consiste en canalizar esa energía (la voluntad de matar), de no ser así no es más que estéril repetición. El gesto que consiste en matar, el cuerpo que uno mata (el del enemigo) o el cuerpo al que se da la muerte (el del combatiente o del mártir) deben poder encontrar un lugar en el orden de ese significante. La pulsión de matar ya no debe estar arraigada en la fuerza primitiva de los instintos. Transformada en una energética de la lucha política, en adelante debe estar simbólicamente estructurada.

En el caso que aquí nos retiene —el del hombre obsesionado por el vampiro y amenazado de perder su sangre, su voz y su vida—, esa disposición es inestable. Su madre «fue matada a quemarropa por un soldado francés». Dos de sus hermanas fueron «llevadas con los militares», y él ignora totalmente qué ocurrió con ellas, o incluso qué tratamiento

recibieron, en un contexto donde interrogatorios, torturas y, eventualmente, detenciones y violaciones eran cosa de todos los días. Como su padre estaba «muerto desde hacía varios años», él era el «único hombre» de su familia, y su «única ambición» era mejorar la existencia de su madre y de su hermana.

El drama de la lucha alcanza su punto de incandescencia allí donde una trama individual, en un momento dado, se articula a un trazado político. A partir de entonces, es difícil desenredar los hilos. Todo se confunde, como indica con claridad el relato que sigue. Un colono fuertemente comprometido contra el movimiento de liberación en efecto mata a dos civiles argelinos. Se monta una operación contra él. Tiene lugar durante la noche:

> En la casa no estaba más que su mujer. Al vernos, ella se pone a suplicarnos que no la matemos [...]. Deciden esperar al marido. Pero yo miraba a la mujer y pensaba en mi madre. Estaba sentada en un sillón y parecía ausente [a sus ojos, ella ya no está ahí]. Me preguntaba por qué no la mataban.[179]

¿Por qué matarla? En su súplica, ¿no dejó claro que en varias oportunidades le pidió a su marido que no se metiera en política? Y, en su segunda súplica, ¿no defendió su vida en nombre de sus hijos? («Les suplico... no me maten... Tengo hijos»). Pero ni el argumento de responsabilidad ni el argumento humanitario logran conmover a su interlocutor que, por lo demás, no responde.

Fanon no dejó de poner el acento, en sus obras, en uno de los rasgos mayores de las relaciones entre amos y vasallos en la colonia, a saber, su pobreza en el mundo. Desde este punto de vista, la vida en el mundo colonial podría ser comparada con la vida animal. El lazo que los amos coloniales y sus vasallos mantienen nunca desemboca en una comunidad afectiva viviente. Jamás acarrea la constitución de un hogar común. El amo colonial casi nunca se deja *conmover* por la palabra de su vasallo.

La pobreza de la relación que el amo mantiene con el indígena (su *vasallo* desde el punto de vista jurídico-legal al mismo tiempo que su *cosa* desde el punto de vista racial y ontológico) es aquí reproducida, pero al revés. En ausencia de su marido, el círculo se ha cerrado sobre su mujer, en adelante confrontada a la fuerza pulsional de aquel que, pronto, se convertirá en su homicida: «Un instante después, estaba muerta». Apenas terminada la súplica. A pesar de la última apelación a cierta humanidad y compasión, a sentimientos supuestamente compartibles por todos. Nada de detonación. Nada tampoco de distancia. El juego estrecho de la proximidad, casi en un cuerpo a cuerpo, circuito cerrado, la relación de un objeto con otro objeto: «La había matado con mi propio cuchillo».

Pero ¿a quién acaba de matar? ¿A esa mujer que implora que le salven

la vida y que, a fin de cuentas, la pierde? ¿O a esa mujer que, en el fondo, no es más que la efigie de otra, el espejo de su madre en la que piensa en el mismo momento en que mira a su víctima eventual?: «Pero yo miraba a la mujer y pensaba en mi madre».

Recapitulemos, parafraseando. Ella se pone a suplicarnos que no la matemos. Un instante después, estaba muerta. La había matado con mi cuchillo. Me desarmaron. Algunos días más tarde me interrogaron. Creía que me iban a matar. Pero no me importaba. Hubiera sido de esperarse que todo se detuviera allí. Alguien hace correr la sangre de su madre. Un soldado francés, el nombre genérico de un enemigo sin cara propia, con caras múltiples.

A esa sangre que grita venganza él responde haciendo correr la de otra mujer que, por su parte, no hizo correr la sangre de nadie, pero que se encuentra implicada indirectamente en el círculo infernal de la guerra a pesar de ella misma, a causa de su marido que sí es efectivamente responsable del asesinato de dos argelinos, que escapa al castigo, pero de todos modos pierde a su mujer. Pérdida de una madre de un lado como del otro y, para el hombre ausente en el momento del asesinato, pérdida de una mujer. De un lado como del otro, huérfanos; y, del lado del hombre ausente, pero a quien la muerte estaba destinada en el origen, un viudo. Las mujeres no sólo pagan el precio de actos hechos por hombres. También constituyen la moneda de cambio de esta economía funeraria.

A causa de esta sobrepresencia de la mujer, sea bajo la figura de la madre, sea bajo la de la esposa o de la hermana, ya no es posible saber con total claridad a quién exactamente se da muerte. ¿Quién es supuestamente su receptor? ¿Cómo estar seguro de que al destripar a la mujer no es su propia madre a la que se está matando? El vampiro que amenaza con vaciar nuestro cuerpo de toda su sangre, ese símbolo de la interminable hemorragia, ¿no es en el fondo el nombre de ese doble destripamiento, uno espectral (el de mi madre) y el otro real (el de la mujer de mi enemigo)? El clamor de todas esas mujeres que «llevan un agujero en el vientre»; las súplicas de todas esas mujeres «exangües, pálidas y espantosamente delgadas» que piden ser salvadas de la muerte por no estar protegidas, ¿no es eso lo que, ahora, llena de espanto al asesino, le impide dormir, lo obliga a vomitar después de la comida? ¿No es la razón por la cual, llegada la noche, apenas se acuesta, la habitación es «invadida por mujeres», siempre las mismas, que exigen que su sangre derramada les sea devuelta?

> En ese momento [observa Fanon] un ruido de agua que fluye llena el cuarto, se amplifica hasta evocar el trueno de una cascada, y el joven enfermo ve el piso del cuarto embebido de sangre, su sangre, mientras que las mujeres se vuelven cada vez más rosadas, y que su herida comienza a cerrarse. Bañado de sudor y terriblemente angustiado, el enfermo se despierta y permanece

agitado hasta el alba.

96. Freud, S., *Notre relation à la mort*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1981, pág. 13 (trad. cast.: «Nuestra actitud hacia la muerte», en *Obras completas de Freud*, vol. 14, trad. de J. L. Etcheverry, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2000).

97. *Ibid.*, págs. 23-24.

98. Ferenczi, S., «Deux types de névrose de guerre (hystérie)», en Freud, S.; Ferenczi, S. y Abraham, K., *Sur les névroses de guerre*, Petite Bibliothèque Payot, París, 1965 [1916], pág. 64.

99. Grocio, H., *Le Droit de la guerre et de la paix*, PUF, París, col. «Quadrige», 2005, pág. 94 (trad. cast.: *Del derecho de la guerra y de la paz de Hugo Grocio*, trad. del latín de Jaime Torrubiano Ripoll, Editorial Reus, Madrid, 1925).

100. N. del T.: sólo a título indicativo, el hecho de citar un libro en castellano significa que tiene traducción en nuestra lengua. Únicamente se darán sus referencias completas (editorial, etc.) cuando sean citados con dichas referencias en el texto o las notas al pie.

101. Jünger, E., *Orages d'acier*, Payot, París, 1930 [1920] (trad. cast.: *Tempestades de acero*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Tusquets Editores, Barcelona, 2014).

102. Krumeich, G., «La place de la guerre de 1914-1918 dans l'histoire culturelle de l'Allemagne», en *Vingtième siècle*, n.º 41, enero-marzo de 1994, págs. 9-17.

103. Véase Everts, S., «When chemicals became weapons of war», disponible en internet en http://chemicalweapons.cenmag.org, 23 de febrero de 2015.

104. Eksteins, M., *Le Sacre du printemps. La Grande guerre et la naissance de la modernité*, Plon, París, 1991 (trad. cast.: *La consagración de la primavera. La Gran Guerra y el nacimiento de los tiempos modernos*, trad. de Fernando G. Corugelo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 2014).

105. Freud, S., *Notre relation à la mort*, *op. cit.*, págs. 15-16.

106. *Ibid.*, pág. 16.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*, pág. 21.

109. *Ibid.*, pág. 28.

110. *Ibid.*, págs. 59-60.

111. *Ibid.*, pág. 43.

112. Freud, S., *Du Masochisme*, Petite Bibliothèque Payot, París, 2011, pág. 183.

113. Arendt, H., *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, col. «Quarto», París, 2002 (trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2006).

114. Valery, P., «La Crise de l'esprit», en *Œuvres*, vol. 1, Gallimard, París, 1962, pág. 995 (trad. cast.: *Política del espíritu*, trad. de Ángel Battistessa, Editorial Losada, Buenos Aires, 1961).

115. Véase Rahola, F., «La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent», en *Cultures & Conflits*, n.º 68, 2007, págs. 31-50.

116. Elkins, C., *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, Henry Holt, Nueva York, 2005.

117. Gilroy, P., «Fanon and Améry. Theory, torture and the prospect of humanism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n.º 7-8, 2007, págs. 16-32.

118. Arendt, H., *op. cit.*; Foucault, M. *«Il faut défendre la société». Cours au Collège de France, 1976*, Seuil, París, 1997 (trad. cast.: *Defender a la sociedad. Curso en el Colegio de Francia (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000).

119. Hyslop, J., «The Invention of the concentration camp. Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907», en *South African Historical Journal*, vol. 63, n.º 2, 2011, págs. 251-276.

120. Lawrence Tone, J., *War and Genocide in Cuba, 1895-1898*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC., 2006 (trad. cast.: *Guerra y genocidio en Cuba*, trad. de Nicolás Santos y Rocío Westendorp, Ediciones Turner, Madrid, 2008).

121. Sobre estos detalles, véase el estudio de Shelley Hartigan, R., *Lieber's Code and the Law of War*, Transaction Publishers, Nueva York, 1983.

122. McAllister Linn, B., *The Philippine War, 1899-1902*, University of Kansas Press, Lawrence, KS, 2000.

123. Bossy, J.-F., *La Philosophie à l'épreuve d'Auschwitz. Les camps nazis, entre mémoire et histoire*, Ellipses, París, 2004, pág. 32.

124. Véase Schor, R., *L'Opinion française et les étrangers, 1919-1939*, Publications de la Sorbonne, París, 1985.

125. Véase Laguerre, B., «Les dénaturalisés de Vichy, 1940-1944», en *Vingtième Siècle*, vol. 20, n.º 1, 1988, págs. 3-15. Véase también Paxton, R., *La France de Vichy, 1940-1944*, Seuil, París, 1974, págs. 168-169 (trad. cast.: *La Francia de Vichy, 1940-1944*, trad. de Esteban Riambau, Noguer Ediciones, Barcelona, 1974).

126. Armengaud, P., *Quelques enseignements des campagnes du Rif en matière d'aviation*, Berger-Levrault, París, 1928.

127. Juin, C., *Des Soldats tortionnaires. Guerre d'Algérie: des jeunes gens ordinaires confrontés à l'intolérable*, Robert Laffont, París, 2012.

128. Gallieni, J.-S., *Rapport d'ensemble sur la pacification, l'organisation et la colonisation de Madagascar*, Charles-Lavauzelle, París, 1900; Lyautey, H., *Du Rôle colonial de l'armée*, Armand Colin, París, 1900.

129. Fanon, F., *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, pág. 627.

130. *Ibid.*

131. Fanon, F., «Racisme et culture», en *Œuvres*, *op. cit.*, pág. 719.

132. *Ibid.*, pág. 721.

133. Fanon, F., *Peau noire...*, *op. cit.*, pág. 193 y sigs.

134. *Ibid.*, pág. 196.

135. *Ibid.*, pág. 155.

136. *Ibid.*, pág. 154.

137. *Ibid.*, pág. 156.

138. *Ibid.*, pág. 164.

139. *Ibid.*, pág. 159.

140. Véase Hesnard, A., *L'Univers morbide de la faute*, PUF, París, 1949.

141. Fanon, F., «Peau noire, masque blanc», en *Œuvres*, *op. cit.*, pág. 189 (las citas siguientes están extraídas de la misma página).

142. Véase Odier, Ch., *L'Angoisse et la pensée magique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1948 (trad. cast.: *La angustia y el pensamiento mágico*, trad. de Alfonso Millán, Fondo de Cultura Económica, México, 1961).

143. Fanon, F., *Peau noire...*, *op. cit.*, pág. 190.

144. *Ibid.*, pág. 172.

145. Fanon, F., «Pour la révolution africaine», en *Œuvres*, *op. cit.*, pág. 700 (trad. cast.: *Por la revolución africana. Escritos políticos*, trad. de Demetrio Aguilera Malta, Fondo de Cultura Económica, México, 1964).

146. *Ibid.*, págs. 702.

147. *Ibid.*, pág. 701.

148. Fanon, F., *Les Damnés...*, *op. cit.*, pág. 459.

149. Fanon, F., *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, París, 2015, pág. 187.

150. *Ibid.*, pág. 290.

151. *Ibid.*, pág. 291.

152. *Ibid.*, pág. 181.

153. *Ibid.*, pág. 322.

154. *Ibid.*, pág. 181.
155. *Ibid.*, págs. 234-235.
156. *Ibid.*, pág. 267.
157. *Ibid.*, pág. 304.
158. *Ibid.*, pág. 301.
159. *Ibid.*, pág. 304.
160. *Ibid.*, pág. 236.
161. *Ibid.*, pág. 639.
162. *Ibid.*
163. *Ibid.*, pág. 646.
164. Fanon, F., *Pour la révolution...*, *op. cit.*, pág. 734.
165. *Ibid.*, pág. 730.
166. En *ibid.*, págs. 729-732 y págs. 733-735. Todas las citas que siguen provienen de estos dos textos.
167. Fanon, F., «L'An V de la révolution algérienne», en *Œuvres*, *op. cit.*, pág. 355.
168. Fanon, F., *Les Damnés...*, *op. cit.*, pág. 625.
169. *Ibid.*, pág. 630.
170. *Ibid.*, pág. 631.
171. *Ibid.*
172. *Ibid.*
173. *Ibid.*, pág. 633.
174. *Ibid.*, pág. 634.
175. *Ibid.*
176. *Ibid.*
177. *Ibid.*, pág. 635.
178. *Ibid.*
179. *Ibid.*, pág. 636 (las citas siguientes provienen de la misma página).

4. Este mediodía agobiante

Cuando muere Fanon, éste tiene los ojos fijos en el África o, precisamente, en lo que él llama «esa África venidera». Nacido en Martinica, habiendo pasado por Francia, ligó su suerte a la de Argelia. Precisamente por el sesgo de Argelia finalmente, como al revés, realiza la vuelta del Triángulo. «Participar en el movimiento ordenado de un continente era, en definitiva, el trabajo que yo había escogido», afirma.[180] El África que descubre inmediatamente después de la descolonización es un entrelazado de contradicciones. El Congo se estanca. Las grandes «ciudadelas colonialistas» del África austral (Angola, Mozambique, Sudáfrica, Rodesia) todavía están en su lugar. El espectro de Occidente planea en todas partes. Las nuevas burguesías nacionales ya tomaron el camino de las depredaciones. Y si se escucha con «la oreja pegada al suelo rojo se oyen muy distintamente ruidos de cadenas oxidades, lamentos de angustia y un movimiento de desamparo, a tal punto está siempre presente la carne magullada en este mediodía agobiante».[181] Romper las amarras, abrir nuevos frentes, poner en movimiento a África y engendrar un nuevo hombre. ¿Trabajo difícil? «Felizmente, en cada rincón, hay brazos que nos hacen señales, voces que nos responden, manos que nos aferran».[182]

Iniciada en cuanto a lo esencial a mediados del siglo XVII, la reflexión africana y diaspórica moderna sobre la posibilidad de un «nuevo mundo» se hizo en gran medida en el marco del pensamiento humanista que habrá prevalecido en Occidente en el curso de los tres últimos siglos. Desde este punto de vista, es revelador que entre los primerísimos escritos afroamericanos figuren cantidad de autobiografías.[183] Decir «yo» ¿no es la primera palabra de toda frase por la cual lo humano trata de hacerse existir a sí mismo como tal?

Por otra parte, es significativo el lugar que ocupa el relato religioso en la narración y la interpretación de su historia. En las condiciones de terror, de empobrecimiento y de muerte social que fueron la esclavitud, el recurso al discurso teológico para decirse y decir su pasado debe ser comprendido, por parte de una comunidad envilecida y aquejada con el sello de la mancha, como una tentativa de reclamación de una identidad moral.[184] Desde entonces, por conexiones sucesivas, esa reflexión siguió interrogándose acerca de las condiciones de formación de un mundo

propiamente humano que el sujeto se daría a sí mismo a partir de un ideal del que la vida tomaría su resiliencia.[185]

Atolladeros del humanismo

Ese esfuerzo de autoexplicación y de autocomprensión habrá puesto de manifiesto dos cosas. En primer lugar —no es inútil recordarlo—, la historia de los negros no es una historia aparte. Es una parte integrante de la historia del mundo. Los negros son herederos de esa historia del mundo por la misma razón que el resto del género humano.[186] Por otra parte, si describir la cadena de sus orígenes lejanos conduce casi inevitablemente al África, su permanencia en el mundo, en cambio, se ha desarrollado en el modo del desplazamiento, de la circulación y de la dispersión.[187] Porque el movimiento y la movilidad constituyeron factores estructurantes de su experiencia histórica, hoy están diseminados en la superficie de la Tierra. Por eso, no hay pasado del mundo (o de una región del mundo) que no deba responder al mismo tiempo del pasado de los negros, así como no hay ya pasado de los negros que no deba dar cuenta de la historia del mundo en su conjunto.

Así, los negros forman parte del pasado del Occidente, aunque su presencia en la conciencia que el último tiene de sí mismo no es a menudo tomada sino en el modo de la obsesión, de la denegación y de la borradura.[188] Al tratar acerca de Norteamérica, James Baldwin afirma a este respecto que los negros no son ajenos a la historia del Nuevo Mundo que ellos contribuyeron a modelar y que acompañaron a lo largo de todo su recorrido. Ellos son sus sujetos constituyentes, aunque, en el negro, figura del afuera absoluto, el Nuevo Mundo no reconoce a sus «propios».[189] Apoyándose en los trabajos de muchos historiadores, Paul Gilroy, por su parte, valoriza su implicación en la emergencia del mundo moderno que termina de estructurarse alrededor del Atlántico a comienzos del siglo XVIII.[190]

Codeándose con otros desechos de la humanidad (expropiados del *enclosure* de los comunes, peones y criminales deportados, marinos apretados a bordo de las marinas mercantes y militares, reprobados de las sectas religiosas radicales, piratas y bucaneros, insumisos y desertores de todos los nombres), los encontramos a lo largo de las nuevas rutas comerciales, de los puertos, en los barcos, en todas partes donde hay que talar árboles, producir tabaco, cultivar algodón, cortar caña de azúcar, fabricar ron, transportar lingotes, pieles, pescado, azúcar y otros productos manufacturados.[191]

Verdaderos «fogoneros» de la modernidad, conjugados con la multitud

de otros personajes anónimos, los esclavos africanos están en el corazón de las fuerzas casi cósmicas liberadas por la expansión colonial europea en los albores del siglo XVII y por la industrialización de las metrópolis atlánticas a comienzos del siglo XIX.[192] Si su inscripción en el curso moderno de la historia humana se efectúa bajo el velo del anonimato y de la borradura, no obstante conserva una triple dimensión planetaria, heteróclita y políglota que marcará profundamente sus producciones culturales.[193]

Si la dimensión planetaria del hecho negro es más o menos admitida, plantear la «cuestión negra» en el marco y los términos del pensamiento humanista occidental sigue siendo objeto de numerosas críticas, unas internas, otras externas. Ya sea en Césaire o en Fanon, la crítica interna tiende a poner el acento en la pulsión de muerte y las ansias de destruir que operan hasta en el interior del proyecto humanista occidental, sobre todo cuando este último está encerrado en los meandros de la pasión colonialista y racista.[194]

De manera general, tanto en ellos como en Senghor o en Glissant, nunca es cuestión de repudiar de una vez por todas la idea del «hombre» en cuanto tal. A menudo, se trata de poner el acento en los atolladeros del discurso occidental sobre «el hombre» con el objeto de enmendarlo.[195] El propósito consiste entonces ya sea en insistir en el hecho de que lo humano es menos un nombre que una praxis y un devenir (Winter)[196]; ya en apelar a una nueva humanidad más «planetaria» (Gilroy), a una poética de la Tierra y a un mundo hecho de la carne de Todos (Glissant) y en cuyo seno cada sujeto humano podría ser otra vez portador de su palabra, de su nombre, de sus actos y de su deseo.

La crítica externa, por su parte, se presenta en dos versiones. La primera, afrocentrista, apunta a desmitificar las pretensiones universalistas del humanismo occidental y a plantear los fundamentos de un saber que extraería de la historia del África misma sus categorías y sus conceptos. Desde esta perspectiva, la noción de humanismo, en última instancia, no constituiría más que una estructura de borradura de la profundidad histórica y de la originalidad negra. Su función sería arrogarse el poder de contar y de definir, en lugar de los otros, de dónde vienen, lo que son y dónde deben ir. El humanismo sería un mito que no quiere decir su nombre.[197] En cuanto mitología, sería perfectamente indiferente a la falsedad de sus propios contenidos. De ahí proviene, por ejemplo en Cheikh Anta Diop, la voluntad de contrariar las mitologías europeas mediante otras supuestamente más verídicas y susceptibles de dar paso a otras genealogías del mundo.[198] Pero si el afrocentrismo formula la cuestión del humanismo a partir de la deuda eventual de civilización que el mundo debería a África, esta corriente no deja de preconizar lo que Diop llama el «progreso general de la humanidad», el «triunfo de la noción de

especie humana» y la «eclosión de una era de entendimiento universal».[199]

El Otro de lo humano y genealogías del objeto

La segunda objeción, aquella que retendrá particularmente nuestra atención, emana de la corriente llamada afrofuturista. El afrofuturismo es un movimiento literario, estético y cultural que emerge en la diáspora en el curso de la segunda mitad del siglo XX. Combina ciencia ficción, reflexiones sobre la tecnología en sus relaciones con las culturas negras, realismo mágico y cosmologías no europeas con el objeto de interrogar el pasado de los pueblos llamados de color y su condición en el presente.[200] Este último rechaza de entrada el postulado humanista en la medida en que el humanismo no puede constituirse sino por relegación de algún otro sujeto o entidad (viviente o inerte) en el estatus mecánico de un objeto o de un accidente.

El afrofuturismo no se contenta con denunciar la ilusión de lo «propiamente humano». A su manera de ver, es la idea de especie humana la que es malograda por la experiencia negra. Producto de una historia de la depredación, el negro es en efecto ese humano que habrá sido obligado a revestir los hábitos de la cosa y a compartir el destino del objeto y de la herramienta. De ese modo, llevaría en sí la tumba de lo humano. Sería el fantasma que obsesiona el delirio humanista occidental. El humanismo occidental, pues, sería una suerte de cripta visitada por el fantasma de aquel a quien se obligó a compartir el destino del objeto.

Fortalecido por esa relectura, la corriente afrofuturista declara que el humanismo es en adelante una categoría en desuso. Si se quiere nombrar de manera adecuada la condición contemporánea —sugieren sus portavoces— habrá que hacerlo a partir de todas las reuniones de *objetos-humanos* y de *humanos-objetos* cuyo prototipo o prefiguración, desde el advenimiento de los tiempos modernos, es el negro.[201] Porque, desde la irrupción de los negros en la escena del mundo moderno, no hay «humano» que no participe de entrada de lo «no humano», de lo «más que humano», de lo «más allá de lo humano» o del «otra parte de lo humano».

En otros términos, de lo humano no se podría hablar sino en futuro y siempre acoplado al objeto, en adelante su doble, o incluso su sarcófago. El negro sería la prefiguración de ese futuro en la medida en que remite, por su historia, a la idea de un potencial de transformación y de plasticidad casi infinita.[202] Apoyándose en la literatura fantástica, la ciencia ficción, la tecnología, la música y las artes performativas, el afrofuturismo intenta reescribir esa experiencia negra del mundo en términos de metamorfosis más o menos continuas, de inversiones múltiples, de plasticidad inclusive

anatómica, de corporalidad en caso necesario maquínico.[203]

La Tierra por sí sola no puede ser el lugar de residencia único de esa forma venidera de lo viviente cuya prefiguración es el negro. En el fondo, la Tierra en su configuración histórica no habrá sido más que una vasta prisión para ese hombre-metal, ese hombre-plata, ese hombre-madera y ese hombre-líquido consagrado a una infinita transfiguración. Bajel a la vez metamórfico y plástico, su morada, en última instancia, no puede ser sino el Universo en su totalidad. La condición terrestre sería reemplazada, así, por *la condición cósmica*, la escena de la reconciliación entre lo humano, lo animal, lo vegetal, lo orgánico, lo mineral y el resto de las fuerzas de lo viviente, ya sean solares, nocturnas o astrales.

El repudio afrofuturista de la idea del «hombre» surgida de la modernidad puede sorprender. Al fin y al cabo, ¿no ratifica las tradiciones de pensamiento que prosperaron sobre la base de la negación flagrante de la humanidad negra? Esto implicaría olvidar que, desde el advenimiento de los tiempos modernos, estamos habitados por el sueño de ser amos y poseedores de nosotros mismos y de la naturaleza. Para lograrlo, era necesario conocernos a nosotros mismos, conocer la naturaleza y conocer el mundo. A partir de fines del siglo XVII, se pusieron a pensar que, para conocernos bien a nosotros mismos y conocer la naturaleza y el mundo, era preciso unificar la totalidad de los campos del saber y desarrollar una ciencia del orden, del cálculo y de la medida que permitiese traducir los procesos naturales y sociales en fórmulas aritméticas.[204]

Habiéndose convertido el álgebra en el medio por el cual se modelizaba la naturaleza y la vida, gradualmente se impuso una modalidad del conocer que esencialmente consistía en achatar el mundo, es decir, homogeneizar el conjunto de lo viviente, hacer que los objetos fueran intercambiables y manipulables a voluntad.[205] Por lo tanto, achatar el mundo habrá sido, durante varios siglos, el movimiento que habrá gobernado una buena parte del saber y del conocimiento moderno.

Ese movimiento de achatamiento habrá acompañado, en diferentes aspectos y con consecuencias incalculables, el otro proceso histórico típico de los tiempos modernos, a saber, la constitución de los espacios-mundos bajo la égida del capitalismo. A partir del siglo XV, el hemisferio occidental actúa como el motor privilegiado de esa nueva aventura planetaria. Ésta es propulsada por el sistema mercantilista esclavista. El conjunto del mundo atlántico es reestructurado sobre la base del comercio triangular: los grandes imperios coloniales de las Américas ven la luz del día o se consolidan, y comienza una nueva época de la historia humana.

Dos figuras emblemáticas marcan ese nuevo ciclo histórico: en primer lugar, la figura umbrosa, la del esclavo negro (durante el período mercantilista que llamamos el «primer capitalismo»); luego, la figura solar

y rubicunda del obrero y, por extensión, del proletariado (durante la fase industrial cuyo nacimiento hay que situar entre 1750 y 1820). Apenas se empiezan a percibir los metabolismos ecológicos (materia, energía) implicados en las «cazas del hombre», sin las cuales la trata atlántica habría sido imposible.[206]

De manera más específica, los esclavos son el producto de una dinámica de depredación en el seno de una economía donde la formación de las ganancias en una de las riberas del Atlántico depende estrechamente de un sistema que combina razias, guerras de captura y diversas formas de la «caza del hombre» sobre el otro.[207] En la época de la trata de negros, el capitalismo funciona sobre la base de la extracción y del consumo de lo que podría llamarse un «biostock» a la vez humano y vegetal.

Los desarreglos ecológicos acarreados por la vasta punción humana y su cortejo de violencia, hasta el presente, no fueron objeto de ningún estudio sistemático. Sin embargo, las plantaciones del Nuevo Mundo no habrían podido funcionar sin la utilización masiva de los «soles ambulantes» que eran los esclavos africanos. Inclusive después de la Revolución Industrial, esos verdaderos fósiles humanos siguieron sirviendo de carbón para la producción de la energía y del dinamismo necesario para la transformación económica del sistema Tierra.[208] Esas depredaciones multiformes exigían naturalmente la movilización y el gasto de enormes capitales. A cambio, los propietarios de esclavos podían extraer trabajo de estos últimos por un costo relativamente reducido puesto que se trataba de una labor no pagada. También, ocasionalmente, podían revenderlos a terceros. La índole transmisible y transferible del esclavo lo convertía en un bien privado susceptible de una evaluación monetaria o de un intercambio mercantil.[209]

Los mundos de los esclavos en el seno de la economía atlántica se caracterizan, sin embargo, por sus innumerables paradojas. Por un lado, aunque útiles en el proceso de captación de las ganancias, debido a su envilecimiento, los esclavos son objeto de una profunda desvalorización simbólica y social. Obligados a compartir el destino del objeto, no obstante siguen siendo seres humanos naturales. Tienen un cuerpo. Respiran. Caminan. Hablan, cantan y oran. Algunos, a veces en secreto, aprenden a leer y a escribir.[210] Se enferman y, en el recodo de las prácticas de la cura, se esfuerzan por refundar, a despecho de las fuerzas de fragmentación, una comunidad de curación.[211] Viven la experiencia de la falta, del dolor y de la tristeza. Se rebelan cuando no pueden más, y la insurrección de los esclavos es un motivo de terror absoluto para sus amos.

Por otra parte, aunque profundamente mancillados y estigmatizados, esos seres humanos naturales constituyen reservas de valor a los ojos de sus propietarios. Por la misma razón que el dinero o incluso las

mercancías, sirven de medios a todo tipo de transacciones económicas y sociales. Objetos muebles y materia extendida, tienen el estatus de lo que circula, se invierte y se gasta.[212] Desde este punto de vista, los mundos esclavistas son mundos donde la producción de la materia se efectúa por medio de la carne viva y del sudor de los días. Esa carne viva tiene un valor económico que, ocasionalmente, puede ser medido y cuantificado.[213] Se les puede dar un precio. La materia producida con el sudor de la frente de los esclavos también tiene un valor activo en la medida en que el esclavo transforma la naturaleza; convierte energía en materia; él mismo es a la vez una figura material y una figura energética. Desde este punto de vista, los esclavos son más que simples bienes naturales de los que goza el amo, de los que extrae beneficios o que puede revender sin restricciones en el mercado. Al mismo tiempo, lo que los distingue del resto es su alienabilidad innata. La justificación de esa alienabilidad innata hay que buscarla en *el principio de raza*.[214]

El mundo cero

Desde otro punto de vista, la vida bajo el signo de la raza siempre fue como el equivalente de una vida en un parque zoológico. En la práctica, dos o tres procedimientos se encuentran en la base de la constitución de un zoológico. En primer lugar, la captura y el enjaulamiento de los animales. Éstos son sustraídos a su hábitat natural por hombres que, habiéndose adueñado de ellos, no los matan, sino que los asignan a un vasto cercado subdividido, en caso de necesidad, en varios miniecosistemas. En ese espacio de encierro, los animales son privados de una parte importante de los recursos que otorgaban a su vida sus cualidades naturales y su fluidez. Ya no pueden circular libremente. Para alimentarse, ahora dependen por completo de aquellos que están encargados de su mantenimiento cotidiano. En segundo lugar, los animales así domesticados son objeto de una prohibición implícita. No pueden ser matados sino en circunstancias excepcionales y casi nunca con fines de consumo directo. Su cuerpo pierde así los atributos de la carne. Sin embargo, no es transformado en pura carne humana. En tercer lugar, los animales cautivos no son sometidos a un estricto régimen de domesticación. Un león en el zoo no es tratado como un gato. No comparte la intimidad de los hombres. Como el zoo no depende de la esfera doméstica, la distancia entre hombres y animales se mantiene. Es esa distancia la que autoriza la exhibición. En efecto, ésta sólo tiene sentido en la separación que existe entre el espectador y el objeto exhibido. Por lo demás, el animal vive en un estado de suspensión. Ya no es ni esto ni aquello.

Los negros exhibidos en los zoológicos humanos en Occidente a lo largo de la historia no eran ni animales ni objetos. Durante el tiempo de la exhibición, su humanidad estaba suspendida. Esa *vida en suspensión* entre el animal y su mundo, el mundo de los hombres y el mundo de los objetos es todavía, en varios aspectos, la ley de nuestro tiempo, la de la economía. Ahora bien, podría ser que la economía —cualquier economía— se reduzca finalmente a esos dos gestos, la caza y la cosecha, y que, a pesar de las apariencias, nunca se haya salido verdaderamente de eso.

En la economía antigua, cazar y cosechar no eran solamente dos categorías de actividades cuyo objetivo era satisfacer las necesidades de los seres humanos. También se trataba de dos modos de relación consigo mismo y los otros, y después con la naturaleza, los objetos y otras especies, vivas o no. Así en particular con la relación con los mundos animal y vegetal. Éstos eran percibidos como entidades exteriores sometidas a la voluntad de los hombres y que uno se apropiaba en la medida de su disponibilidad. Se transigía con ellas en caso de necesidad, pero no se vacilaba en luchar contra ellas en caso contrario, sin perjuicio de paso de destruirlas lisa y llanamente.

La destrucción no tenía lugar de un solo golpe. Era una cadena de múltiples estaciones. En el caso de los animales tomados en la trampa o abatidos en el momento de la caza, el descuartizamiento se producía luego de la captura. Esta operación era necesaria para la transformación del animal en carne que se consumía cruda o tras la prueba del fuego (cocida). Devorar, digerir, excretar concluían el proceso de consumo. El paradigma de la caza y de la cosecha no es propio de la economía primitiva.

En el fondo, toda economía —la economía capitalista en particular— conservó un fondo de primitivismo que constituye su resorte oculto y, a veces, manifiesto. La destrucción o la liquidación es, por otra parte, su momento clave, su condición de posibilidad, por la misma razón que la creación de las herramientas, la invención de nuevas técnicas y sistemas de organización, los ciclos de acumulación. Es la última estación al cabo de la cadena, antes de que el ciclo, eventualmente, vuelva a comenzar.

Se valorizaba que bajo el antiguo régimen de la caza y de la cosecha, como en los sistemas económicos modernos, destruir es insoslayable, una condición de la reproducción de la vida social y biológica. Pero decir destruir o liquidar es, ante todo, hacer un signo a la confrontación entre el hombre y la materia —la materia física y orgánica; la materia biológica, líquida y fluida; la materia humana y animal, hecha carne, hueso y sangre; la materia vegetal y mineral—. Es también pensar en la confrontación con la vida, la vida de los hombres, la vida de la naturaleza, la vida de los animales y la vida de la máquina. En el trabajo necesario para la producción de la vida, trabajo que también incluye la producción de los

símbolos, de los lenguajes y de las significaciones. En los procesos por los cuales, capturados por la máquina, los seres humanos son transformados en materia, la materia del hombre y el hombre de la materia. También en las condiciones de su decadencia.

Esa decadencia de la vida y de la materia no es el equivalente de la muerte. Es un despliegue hacia un afuera extremo que llamaremos *el mundo cero*. En ese mundo cero, ni la materia ni la vida terminan en cuanto tales. No vuelven a nada. No hacen sino proseguir un movimiento de salida hacia otra cosa, siendo el fin cada vez diferido y suspendida la cuestión misma de la finitud. El mundo cero es un mundo cuyo devenir es difícil de figurar justamente porque el tiempo de que está tejido casi no se deja captar a través de las categorías tradicionales del presente, del pasado y del futuro. En ese mundo en pedazos y de tonalidad crepuscular, el tiempo oscila constantemente entre sus distintos segmentos.

Diversos tipos de intercambios unen términos que acostumbramos oponer. El pasado está en el presente. No necesariamente lo repite. Pero a veces allí se refracta, otras se inmiscuye en sus intersticios cuando muy simplemente no remonta a la superficie del tiempo al que asalta con su grisalla, al que intenta saturar, volver ilegible. El verdugo está en la víctima. Lo inmóvil está en el movimiento. La palabra está en el silencio. El comienzo está en el fin y el fin en el medio. Y todo, o casi todo, es entrelazamiento, inconclusión, dilatación y contracción.

Es también un mundo que lleva en su carne y en sus venas las heridas de la máquina. Grietas, abismos y túneles. Lagos de cráter. El color ora ocre, ora rojo laterítico y ora cobrizo de la tierra. Los cortes, las terrazas, el escalonamiento, el juego de las profundidades. El azul acre de las aguas inmóviles al que no aflora ninguna ola, como si ya estuviesen muertas. La ruta que bordea la escarpadura en ese paisaje lunar. Hombres-hormigas, hombres-termitas, hombres rojos de laterita que cavan con el pico en la misma ladera; que se abisman en esos túneles de la muerte; que, en un gesto de autosepultamiento, coinciden en cuerpo y color con esos sepulcros de donde extraen el mineral. Ellos van y vienen, a la manera de las hormigas y las termitas, llevando sobre sus cabezas o espalda el peso del fardo, con el cuerpo y los pies en el fango. Y en la superficie, altos hornos y chimeneas, luego túmulos de los que no se sabe si se trata de pirámides, de mausoleos o de uno en el otro.

Manifiestamente, algo fue extraído del suelo y fue aquí triturado, en las tripas de la máquina. Máquina de dientes. Máquina intestino grueso. Máquina ano que traga y mastica y digiere la roca, dejando tras ella las huellas de su monumental defecación. Al mismo tiempo, un montón de hierro y de acero. Ladrillos rojos, hangares abandonados, desmantelados pieza por pieza y puestos al desnudo por hombres-hormigas, hombres-

termitas. Talleres ahora en pie, adornados con su chatarra y semejantes a un campo de esqueletos. Enormes máquinas ciegas, oxidadas por las intemperies, montículos-testigos de un pasado desocupado, que ahora es imposible de repetir, pero que parece igualmente difícil de olvidar.

Pero la máquina ha envejecido y se ha convertido en trapo, muñón, esqueleto, estatua, monumento, estela, hasta espectro. Hoy, ese mundo de la máquina que talla, perfora y extrae se ha derrumbado. No está más, salvo bajo el signo de la vacuidad. Sin embargo, en su verticalidad, la máquina decrépita sigue dominando el decorado, sobresaliendo con su masa y su sello, en una suerte de potencia a la vez fálica, chamánica y diabólica, la arquitraza en su pura facticidad. Con el objeto de captar esa triple potencia fálica, chamánica y diabólica, el artista hace remontar a la *escena* muchas figuras de la sombra, testigos sin testigos, figuras-epitafios de una época que tarda en desaparecer.

En ese teatro de la aparición, hombres encadenados, cautivos con pies desnudos, condenados a trabajos forzados, changarines, gente a medias desnuda, con la mirada aturdida, emergen de la noche de las caravanas esclavistas y de los trabajos forzados bajo la colonia. Nos invitan a revivir la escena traumática, como si la pesadilla de ayer repentinamente se repitiera, se reprodujera en la realidad del presente. A ellos les corresponde hacer hablar otra vez, y en esa escena abandonada solamente en apariencia, una lengua, una voz y palabras que se tiene la impresión de que se callaron, de que fueron reducidas al silencio, a la manera de la voz del esclavo.

Antimuseo

Por «esclavo» hay que entender un término genérico que encubre diversas situaciones y contextos que han descrito con claridad historiadores y antropólogos. El complejo esclavista atlántico, en cuyo corazón se encuentra el sistema de la plantación en el Caribe, Brasil o los Estados Unidos, fue un eslabón manifiesto en la constitución del capitalismo moderno. Ese complejo atlántico no produjo ni el mismo tipo de sociedades ni los mismos tipos de esclavos que el complejo islamo-transahariano. Y, si hay algo que distingue a los regímenes de la esclavitud transatlántica de las formas autóctonas de la esclavitud en las sociedades africanas precoloniales, sin lugar a dudas es el hecho de que estas últimas nunca pudieron extraer de sus cautivos una plusvalía comparable a la que se obtuvo en el Nuevo Mundo.

Por lo tanto, uno se interesa en particular en el esclavo del Nuevo Mundo, aquel cuya particularidad fue la de ser uno de los engranajes

esenciales de un proceso de acumulación a escala planetaria.

Siendo así, no es deseable que esa figura —a la vez estiércol y fango de la historia— vuelva al museo. Por otra parte, no existe ningún museo capaz de acogerla. A día de hoy, la mayoría de las tentativas que apuntan a poner en escena la historia de la esclavitud transatlántica en los museos existentes brillaron por su vacuidad. Allí, el esclavo, a lo sumo, aparece como el apéndice de otra historia; una cita al pie de una página consagrada a algún otro, otros lugares, otras cosas. Por lo demás, así entrara verdaderamente el esclavo en el museo tal y como existe en nuestros días que el museo automáticamente dejaría de ser un museo. Rubricaría su propio fin y, en tal caso, sería alguna otra cosa, otro lugar, otra escena, con otras disposiciones, otras designaciones, hasta otro nombre.

Porque a despecho de las apariencias, el museo, históricamente, no siempre fue un lugar de acogida sin condiciones de los múltiples rostros de la humanidad considerada en su unidad. Por el contrario, habrá sido, desde la Edad Moderna, un poderoso dispositivo de segregación. La exhibición de las humanidades sometidas o humilladas siempre obedeció a algunas reglas elementales de la herida y de la violación. Y, en primer lugar, esas humanidades nunca tuvieron derecho al mismo tratamiento, al mismo estatus y a la misma dignidad que las humanidades conquistadoras. Siempre habrán sido sometidas a otras reglas de clasificación y a otras lógicas de presentación. A esa lógica de la separación o de la selección, se habrá añadido la de la asignación. La convicción original es que, como diferentes formas de humanidades produjeron diferentes objetos y diferentes formas de culturas, éstos debieran ser albergados y exhibidos en distintos lugares dotados de estatus simbólicos diferentes y desiguales. La entrada del esclavo en un museo semejante consagraría doblemente el espíritu de *apartheid* que se encuentra en la fuente de ese culto de la diferencia, de la jerarquía y de la desigualdad.

Por otra parte, una de las funciones del museo también habrá sido la producción de estatuas, de momias y de fetiches, justamente objetos privados de su hálito y devueltos a la inercia de la materia. Conversión en estatuas, en momias y en fetiches se ubican en línea recta de la lógica de segregación evocada en su momento. Generalmente, en este caso, no se trata de ofrecer paz y descanso al signo que durante largo tiempo habrá albergado la forma. El espíritu detrás de la forma habrá sido antes evacuado, como en el caso de los cráneos recolectados durante guerras de conquista y de «pacificación». Con el objeto de adquirir su derecho de ciudadanía en el museo tal y como existe en la actualidad, el esclavo, como todos los objetos primitivos que lo precedieron, debería ver vaciada su fuerza y su energía primaria.

La amenaza que esa figura-estiércol y esa figura-cieno podría representar, o incluso su potencial escandaloso, sería domada, condición previa de su exhibición. Desde ese punto de vista, el museo es un espacio de neutralización y de domesticación de fuerzas que, antes de su museificación, estaban vivas, eran flujos de potencia. En eso consiste su función cultual sobre todo en las sociedades decristianizadas de Occidente. Es posible que esta función —que es también política y cultural— sea necesaria para la supervivencia misma de la sociedad, así como lo es la función de olvido en la memoria.

Sin embargo, justamente habría que conservar al esclavo su potencia de escándalo. Esa potencia, paradójicamente, se origina en el hecho de que se trata de un escándalo que se niegan a reconocer como tal. Inclusive en la negativa a reconocerlo como tal, es ese escándalo el que otorga a esa figura de la humanidad su potencia insurreccional. Es para conservar a ese escándalo su poder de escándalo por lo que ese esclavo no debiera entrar en el museo. Aquello a lo cual invita la historia de la esclavitud atlántica es, por lo tanto, a fundar la nueva institución que sería *el antimuseo*.

El esclavo debe seguir obsesionando al museo tal como existe en nuestros días por su ausencia. Debería estar en todas partes y en ninguna, ocurriendo sus apariciones siempre en el modo de la efracción y nunca de la institución. Es así como se conservará al esclavo su dimensión espectral. Asimismo, es así como se impedirá que del acontecimiento abominable que fue la trata de esclavos se saquen consecuencias fáciles. En cuanto al antimuseo, en nada es una institución, sino la figura de un lugar otro, el de la hospitalidad radical. Lugar de refugio, el antimuseo también se concibe como un lugar de reposo y de asilo sin condiciones para todos los desechos de la humanidad y los «condenados de la tierra», aquellos que testimonian el sistema sacrificial que habrá sido la historia de nuestra modernidad, historia que al concepto de archivo le cuesta contener.

Autofagia

Por estar siempre ligado al pasado y teniendo que ver necesariamente con una historia de memoria, todo archivo, en efecto, tiene algo de una hendidura. Es, a la vez, franqueamiento, apertura y separación, fisura y quebradura, crujido y disyunción, grieta y rajadura, hasta desgarradura. Pero el archivo es, sobre todo, una materia fisible cuya propiedad, en su fuente, es estar hecha de cortadas. En efecto, no hay archivo sino con sus rajaduras. Siempre se entra como en una puerta estrecha, con la esperanza de penetrar en profundidad el espesor del acontecimiento y sus cavidades. Penetrar la materia archivística es revisitar huellas. Pero, sobre todo, cavar

en la misma pendiente. Esfuerzo azaroso porque, en nuestro caso, a menudo se trató de hacer memoria fijando obstinadamente sombras más que acontecimientos reales, o más bien acontecimientos históricos sofocados en la fuerza de la sombra. A menudo, fue necesario dibujar, sobre huellas preexistentes, nuestra silueta propia; adueñarnos de los contornos de la sombra e intentar vernos a nosotros mismos a partir de la sombra, como sombra.

En ocasiones, el resultado fue desconcertante. En efecto, henos aquí en un cuadro en vías de dispararnos una bala en la cabeza. Más adelante nos convertimos en hijos de Etiopía en el cénit de la hambruna que se llevó a millones de vidas humanas. Estamos a punto de ser devorados por un carroñero que no es otro que nosotros mismos. Autofagia, se debería decir. Y eso no es todo. Negro en el sur de los Estados Unidos en la época de la segregación racial, con la cuerda alrededor del cuello, henos aquí colgados del árbol, solos, sin testigos, a merced de los buitres. Nos esforzamos por poner en escena una no figurabilidad que queremos presentar como constitutiva, si no de nuestra persona, por lo menos de nuestro personaje.

A través de todos esos gestos, pasamos alegremente por encima del tiempo y de las identidades, extirpamos la historia y nos colocamos firmemente de los dos lados del espejo. De ese modo, no tratamos de borrar esas huellas anteriores. Tratamos de asediar el archivo abrochando sobre esas huellas del pasado nuestras múltiples siluetas. Porque dejado a sí mismo, el archivo no necesariamente produce visibilidad. Lo que produce el archivo es un dispositivo especular, una alucinación fundamental y generadora de realidad. Ahora bien, los dos fantasmas originarios creadores de realidad son sin lugar a dudas la raza y el sexo. Y de los dos se trata fuertemente en los procesos que condujeron a la discriminación de nuestra raza.

En particular, es el caso del cuerpo de la negra. Para captar su significación, tal vez sea importante recordar que ser negra es estar puesta por la fuerza de las cosas del lado de aquellas que no se ven, pero que no obstante uno siempre se sintió autorizado a representar. No se ve a los negros —y, en particular, a las negras— porque se considera que no hay nada que ver y porque, en el fondo, nada tenemos que ver con ellos. Ellos no son de los nuestros. Narrar historias acerca de aquellos y aquellas que uno no ve, dibujarlos, representarlos o fotografiarlos, a lo largo de la historia, fue un acto de autoridad suprema, la manifestación por excelencia de la relación sin deseo.

Contrariamente a los cuerpos negros tomados en el ciclón del racismo y vueltos invisibles, repugnantes, sangrientos y obscenos por el ojo colonial, los nuestros no sufren ningún escamoteo. Nuestros cuerpos son púdicos sin serlo. Es lo que ocurre en la poesía de Senghor. Cuerpos plásticos y

estilizados, brillan por su belleza y la índole graciosa de sus bosquejos. Ninguna necesidad de metaforizarlos, ni siquiera cuando son casi desnudados, o cuando son puestos en escena bajo el signo de la sensualidad. Casi provocador, el poeta busca deliberadamente captar el instante en que aquellos y aquellas que corren el riesgo de mirarlos dejan de estar alertas.

Las imágenes de cuerpos, de cuerpos negros, en efecto invitan a un movimiento de encuentros y desencuentros de sentimientos. Ellas invitan a quien las mira ora al juego de la seducción, ora a una ambigüedad fundamental, hasta a la repulsión. La persona que uno ve ¿es la misma exactamente y en todos sus detalles? Se la mira, pero ¿se la ve realmente? ¿Qué significa esa piel negra de una superficie resbaladiza y reluciente? Ese cuerpo puesto bajo el ojo de los otros, mirado de todas partes y que se puso él mismo en los cuerpos de los otros ¿en qué momento pasa del yo al estatuto de objeto? ¿En qué ese objeto es el signo de un goce prohibido?

Por otra parte, y contrariamente a sus huellas precedentes que se esfuerzan por habitar, incluso por desviar, hay imágenes de negras que no inspiran la compasión. Ellas encarnan primero una extraordinaria belleza, eso que, como sugería Lacan, se juega en los bordes extremos de lo que él llamaba la «zona prohibida». Lo propio de la belleza es ejercer, sobre aquel o aquella que vivió la experiencia, efectos pacificadores. El dolor en esas imágenes parece como secundario. Nada en ellas invita a desviar la mirada. Ellas distan de las imágenes espantosas, sangrientas y repugnantes de los linchamientos históricos. No hay una boca que grite en un espasmo. No hay una cara torcida y gesticulante.

Esto es así porque tienen que ver con un movimiento íntimo: el trabajo del cuerpo sobre sí mismo. Se trata ora de fotografías, ora de imágenes especulares, y también de efigies, hasta de reflejos. Pero, sobre todo, se trata de íconos indiciales cuya relación respecto del sujeto es a la vez física —en el sentido en que esas imágenes son fieles a la apariencia objetiva de su autor— y analógica —en el sentido en que no son sino rasgos indiciales del sujeto—. Están hechas para capturar a aquel o aquella que las mira, y obligarlo a deponer las armas.

Desde este punto de vista, tienen algo que ver con el efecto pacificador que Lacan atribuía a la pintura. Lejos de desactivar el deseo, lo euforizan neutralizando y desconectando las resistencias de aquel que las mira y encienden sus fantasmas. Del cuerpo color de la noche fluye una belleza originaria. Se trata de una belleza prohibida, y por esa razón generadora de deseos manifiestos. Pero también de angustias masculinas. Semejante belleza sólo puede castrar. No podría ser objeto de consumación. No podría ser sino el objeto de una cortés y casta delectación.

La fuerza de las imágenes de cuerpos de negras se desprende de su

capacidad para desactivar el archivo. A través de esas imágenes, las negras aceptan verse como Otras. Pero ¿realmente logran expatriarse de sí mismas? Hacen trabajar sus cuerpos. Pero todo cuerpo, cualquiera que fuese, nunca está totalmente determinado por sí mismo. Siempre está también determinado por el Otro, aquel que lo mira, lo contempla, y las partes del cuerpo que uno mira o que da para mirar o contemplar. Precisamente en la mirada del otro el Yo siempre recupera su propio deseo, aunque en una forma invertida.

Al dejar así aflorar el deseo, inclusive el deseo de sí, pero ordenándolo a un goce prohibido, ¿no quitamos a esas imágenes su poder de significación histórica? Aquello que, al comienzo, estaba destinado a deconstruir la cosa y a crear un nuevo término en el orden del archivo —y, por tanto, del significante— ¿no se transforma en simple autocontemplación, en hipérbole del Yo? Al exponernos de esta manera, ¿nos miramos como nos miran los otros? Y, cuando nos miran, ¿qué ven? ¿Nos ven como nos vemos nosotros mismos? ¿O finalmente no se fijan más que en un espejismo?

Hechas estas consideraciones, se comprenden mejor las premisas de la crítica afrofuturista. Ahora se trata de saber si esa crítica puede ser radicalizada y si esa radicalización necesariamente presupone el repudio de toda idea de humanidad. En Fanon, tal repudio no es necesario. La humanidad está permanentemente en creación. Su fondo común es la vulnerabilidad, comenzando por la del cuerpo expuesto al sufrimiento y a la degeneración. Pero la vulnerabilidad es también la del sujeto expuesto a otras existencias que, eventualmente, amenazan la suya. Sin un reconocimiento recíproco de esta vulnerabilidad, no hay mucho lugar para la solicitud, y mucho menos para la atención.

Dejarse afectar por el otro —o estar expuesto sin armadura a otra existencia— constituye el primer paso hacia esa forma del reconocimiento que casi no se deja encerrar ni en el paradigma del amo y el esclavo, ni en la dialéctica de la impotencia y la omnipotencia, o del combate, de la victoria y de la derrota. Por el contrario, el tipo de relación que resulta de ello es una *relación clínica*. Por eso, reconocer y aceptar la vulnerabilidad —o incluso admitir que vivir es siempre vivir expuesto, inclusive a la muerte— es el punto de partida de toda elaboración ética cuyo objeto, en última instancia, es la humanidad.

Según Fanon, esa humanidad en creación es el producto del encuentro con «la cara del otro», precisamente aquel que por otra parte «me revela a mí mismo».[215] Ella comienza por lo que Fanon llama «el gesto», es decir, «lo que hace posible una relación».[216] En efecto, no hay humanidad sino allí donde el gesto —y, por lo tanto, la relación clínica— es posible; allí donde se deja afectar por el rostro del otro; allí donde el gesto es referido a

una palabra, a un lenguaje que rompe un silencio.

Pero nada garantiza un acceso directo a la palabra. Ocasionalmente, en vez de la palabra pueden no enunciarse sino gritos roncos y aullidos: la alucinación. Lo propio de la esclavitud o del colonialismo es fabricar seres de dolor, gente cuya existencia está permanentemente invadida por una suma de otros amenazadores. Una parte de la identidad de esos seres es padecer la prueba del endurecimiento, estar constantemente expuesto al deseo del otro. Su palabra, la mayoría del tiempo, es una palabra alucinada.

Es una palabra que concede una importancia central al juego y al mimo. Es una palabra proliferante, que se despliega a la manera de un torbellino. Palabra vertiginosa, vehemente, que tanto en su agresividad como en su protesta es «recorrida por angustias ligadas a frustraciones infantiles».[217] Con el proceso alucinatorio, explica Fanon, se asiste al derrumbe del mundo. «El tiempo alucinatorio y el espacio alucinatorio no postulan ninguna pretensión a la realidad» puesto que se trata de un tiempo y un espacio «en fuga perpetua».[218]

Dejar hablar a esa gente dañada consiste en resucitar sus capacidades fragilizadas. En las situaciones médicas de las que se ocupa Fanon, la resurrección de las capacidades fragilizadas pasa, en caso de necesidad, por el aniquilamiento.[219] Las sesiones de narcosis son reemplazadas por la confrontación directa con la parte escondida del sujeto, aquella que, velada, se cuela en los intersticios de la palabra, del grito o del aullido. Esa confrontación agresiva, en el límite de la violación de la personalidad, tiene por objeto romper las defensas, exponer la parte-desperdicio y la parte-escoria del sujeto dividido en su radical desnudez.

Viene luego la inmersión en un sueño profundo, senda real hacia la fase confusional amnésica. Al precipitar al sujeto en la fase confusional amnésica, se busca remitirlo a sus orígenes, al momento de su «venida al mundo», a los inicios de la conciencia. A golpes de electroshocks y de insulinoterapia, emprende un camino inverso, al encuentro de una situación primitiva, aquella de la que todo ser humano hizo antaño la experiencia: el retorno al estado de vulnerabilidad absoluta, la relación del niño con la madre, los cuidados de limpieza, el lactante, las primeras palabras, los primeros rostros, los primeros nombres, los primeros pasos y los primeros objetos. Así comprendida, la resurrección es un proceso de «disolución-reconstrucción» de la personalidad. Su objetivo último es el redescubrimiento del yo y del mundo.

Capitalismo y animismo

Por lo demás, no es posible profundizar la crítica afrofuturista del humanismo sino asociándola a una crítica equivalente del capitalismo.

Tres tipos de pulsiones, en efecto, habrán animado al capitalismo desde sus orígenes. La primera habrá sido constantemente fabricar razas, especies (en este caso, *negros*); la segunda tratar de calcular todo y de convertir todo en mercancía que se pueda intercambiar (ley del *intercambio generalizado*); y la tercera tratar de ejercer un monopolio sobre la fabricación de lo viviente en cuanto tal.

El «proceso de civilización» habrá consistido en temperar esas pulsiones y en mantener, con grados diversos de éxito, cierta cantidad de separaciones fundamentales en cuya ausencia el «fin de la humanidad» se convertiría en una franca posibilidad: un sujeto no es un objeto; no todo puede ser calculado aritméticamente, vendido y comprado; no todo es explotable y convertible; cierta cantidad de fantasmas perversos necesariamente deben ser objeto de sublimación para no conducir a la destrucción lisa y llana de lo social.

El neoliberalismo es la edad en cuyo transcurso esos diques se derrumban unos tras otros. Ya no es seguro que la persona humana se distinga tanto del objeto, del animal o de la máquina. Tal vez, en el fondo, aspira a convertirse en un objeto.[220] Ya no es seguro que la fabricación de especies y subespecies en el seno de la humanidad sea un tabú. La abolición de los tabúes y la liberación más o menos total de todo tipo de pulsiones, luego su transformación en otros tantos materiales en un proceso de acumulación y de abstracción interminable, constituyen en adelante rasgos fundamentales de nuestra época. Esos acontecimientos y varios otros de la misma naturaleza indican, sin lugar a dudas, que la fusión entre el capitalismo y el animismo está en la buena senda.

Esto es tanto más cierto cuanto que la materia prima de la economía no son ya verdaderamente los territorios, los recursos naturales y las personas humanas.[221] Algunos territorios, recursos naturales y personas humanas siempre son indispensables, pero el medio natural de la economía es en adelante el mundo de los procesadores y de los organismos biológicos y artificiales. Es el universo astral de las pantallas, de los deslizamientos fluidos, de los resplandores y de la irradiación. Es también el mundo de los cerebros humanos y de las computaciones automatizadas, del trabajo con instrumentos de un tamaño cada vez más reducido, cada vez más miniaturizados.

En tales condiciones, producir negros ya no consiste exactamente en la fabricación de un lazo social de sometimiento o de un *cuerpo de extracción*, es decir, un cuerpo totalmente expuesto a la voluntad de un amo, y del cual uno se esforzará por obtener el máximo de rentabilidad. Por otra parte, si ayer el negro era el ser humano de origen africano marcado por el

sol de sus apariencias y el color de su epidermis, eso ya no es necesariamente así en la actualidad. En adelante, se asiste a una universalización tendencial de la condición que antaño estaba reservada a los negros, pero en el modo de la inversión. Esta condición consistía en la reducción de la persona humana a una cosa, un objeto, una mercancía que se podía vender, comprar o poseer.

La producción de los «sujetos de raza ciertamente prosigue, pero con nuevas modalidades». El negro de hoy no es ya solamente la persona de origen africano, aquella que está marcada por el sol de su color («el negro de superficie»). El «negro de fondo» de hoy es una categoría subalterna de la humanidad, un *género de humanidad* subalterno, esa parte superflua y casi en exceso, que el capital no necesita y que parece estar consagrada a la ordenación territorial y a la expulsión.[222]

Ese «negro de fondo», ese género de humanidad, hace su aparición en la escena del mundo precisamente cuando, más que nunca, el capitalismo se instituye en el modo de una religión animista, mientras que el hombre de carne y hueso de antaño daba paso a un nuevo hombre-flujo, digital, infiltrado en todas partes por todo tipo de órganos sintéticos y de prótesis artificiales. El «negro de fondo» es el Otro de esa humanidad informática, nueva figura de la especie y tan típica de la nueva era del capitalismo, aquella en cuyo transcurso la autocosificación constituye la mejor oportunidad de capitalización de sí.[223]

Por último, si el desarrollo acelerado de las técnicas de explotación masiva de los recursos naturales participaba del viejo proyecto de matematización del mundo, ese proyecto mismo, en última instancia, apuntaba a un solo objeto, a saber, la administración de lo viviente que, hoy en día, tiende a operar en un modo esencialmente digital.[224] En la era tecnotrónica, lo humano aparece cada vez más en la forma de flujos, de códigos cada vez más abstractos, de entidades cada vez más fungibles. Siendo la idea que en adelante todo puede ser fabricado, incluso lo viviente, se estima que la existencia es un capital que uno administra y el individuo una partícula en un dispositivo; o incluso una información que se debe traducir en un código conectado a otros códigos según una lógica de abstracción incesantemente creciente.

En este universo de megacálculos, está surgiendo otro régimen de intelección, que probablemente habría que caracterizar de antropomaquínico. Por lo tanto, estamos en vías de pasar a una nueva condición humana. La humanidad está saliendo del gran reparto entre el hombre, el animal y la máquina que tanto habrá caracterizado el discurso sobre la modernidad y el humanismo. El humano de hoy está ahora firmemente acoplado a su animal y a su máquina, a un conjunto de cerebros artificiales, de dobles y triples que forman el cimiento de la

digitalización extensiva de su vida.

Siendo así, y contrariamente a los de ayer, los amos de hoy ya no necesitan esclavos. Como los esclavos se convirtieron en un fardo demasiado pesado, los amos tratan sobre todo de librarse de ello. La gran paradoja del siglo XXI es, por lo tanto, la aparición de una clase incesantemente creciente de esclavos sin amos y de amos sin esclavos. Por cierto, tanto las personas humanas como los recursos naturales siguen siendo presionados para alimentar las ganancias. Esta inversión es lógica, después de todo, puesto que el nuevo capitalismo es sobre todo especular.

Habiéndolo comprendido, los antiguos amos ahora tratan de librarse de sus esclavos. Sin esclavos, se piensa, no puede haber rebelión. Se considera que para sofocar en la raíz las potencialidades insurreccionales, basta con liberar el potencial mimético de los sometidos. Mientras los nuevos liberados se gasten queriendo convertirse en los amos que nunca serán, las cosas jamás podrán ser de otro modo que como son. La repetición de lo mismo, siempre y en todas partes, tal será la regla.

Emancipación de lo viviente

Resta abocarse a los futuros del racismo en el seno de tal configuración. Históricamente, por lo menos en las colonias de población o los Estados esclavistas, el racismo siempre sirvió de *subsidio* al capital. Ayer, ésa era su función. Clase y raza se constituían mutuamente. En general, se pertenecía a una clase determinada en virtud de su raza y la pertenencia a una raza determinada determinaba a cambio las posibilidades de movilidad social y el acceso a tal o cual estatus. La lucha de clases era inseparable de la lucha de las razas, aunque las dos formas de antagonismos eran movidas por lógicas a veces autónomas.[225] El proceso de racialización, en efecto, pasaba inevitablemente por prácticas de discriminación. La raza permitía naturalizar las diferencias sociales y encerrar a la gente no deseada en marcos de los cuales se les impedía salir, por el derecho o incluso la fuerza.

Hoy aparecen nuevas variedades de racismo que ya no tienen necesidad de recurrir a la biología para legitimarse. Por ejemplo, les basta con apelar a la caza de los extranjeros; proclamar la incompatibilidad de las «civilizaciones»; hacer valer que no pertenecemos a la misma humanidad; que las culturas son inconmensurables; o que todo dios que no es el dios de su religión es un falso dios, un ídolo que apela al sarcasmo o que, por esa razón, se puede profanar sin reservas.

En las condiciones actuales de la crisis en Occidente, ese tipo de racismo constituye un suplemento del nacionalismo, en el momento en que, por otra parte, la globalización neoliberal vacía el nacionalismo, hasta

la democracia a secas, de todo contenido verdadero y desplaza a lo lejos los verdaderos centros de decisión. Por lo demás, los progresos recientes en los campos genético y biotecnológico confirman la idea según la cual el concepto de raza carece de sentido. Paradójicamente, lejos de dar un nuevo impulso a la idea de un mundo sin razas, vuelven a lanzar de manera totalmente inesperada el viejo proyecto de clasificación y de diferenciación tan típico de los siglos precedentes.

Un proceso complejo de unificación del mundo en el marco de una expansión sin fronteras (aunque desigual) del capitalismo está, por lo tanto, en curso. Ese proceso va a la par con la reinvención de las diferencias, una nueva balcanización de ese mismo mundo y su reparto según una variedad de líneas de separación y de inclusiones disyuntivas. Esas líneas son, a la vez, internas a las sociedades y a los Estados y verticales, en la medida en que dibujan nuevas líneas de reparto de la dominación a escala planetaria. Por lo tanto, la planetarización del *apartheid* sería el futuro inmediato del mundo, en el momento preciso en que la conciencia de la finitud del sistema Tierra nunca fue tan fuerte, y nunca tan manifiesto el entrelazamiento de la especie humana con las otras formas de lo viviente.

A partir de entonces, ¿cómo plantear en términos nuevos la cuestión de la liberación del potencial de emancipación de los sometidos en las condiciones concretas de nuestro tiempo? ¿Qué significa construirse a sí mismo, trazar su propio destino, o incluso formarse a sí mismo en el momento en que el «hombre» no es más que una fuerza entre varias otras entidades dotadas de poderes cognitivos que, tal vez, pronto superarán a los nuestros? ¿Qué significa entonces que la figura humana, escindida en múltiples fragmentos, deba transigir con un laberinto de fuerzas artificiales, orgánicas, sintéticas, incluso geológicas? ¿Basta con descalificar el viejo concepto de un humanismo abstracto e indiferenciado, ciego a su propia violencia y a sus pasiones racistas? Y ¿cuáles son los límites de la invocación de una supuesta «especie humana» que no volvería a descubrir su relación consigo misma sino por estar expuesta al peligro de su propia extinción?

Por otra parte, en las condiciones contemporáneas, ¿cómo contribuir a la emergencia de un pensamiento capaz de favorecer la consolidación de una política democrática a escala del mundo, un pensamiento de las complementariedades más que de la diferencia? En efecto, atravesamos un período extraño de la historia de la humanidad. Una de las paradojas del capitalismo contemporáneo es crear tiempo y anularlo simultáneamente. Ese doble proceso de creación, de aceleración y de voladura del tiempo tiene efectos devastadores por lo que respecta a nuestra capacidad de «hacer memoria», es decir, en el fondo, de construir juntos espacios de

decisión colectiva, de experimentar una vida verdaderamente democrática. En vez de la memoria, hemos decuplicado nuestras capacidades para narrar historias, todo tipo de historias. Pero cada vez más se trata de historias obsesivas cuyo objetivo es evitar que tomemos conciencia de nuestra condición.

¿Qué es esa nueva condición? La esperanza de una eventual victoria sobre el Amo ya no es aceptable. Ya no esperamos la muerte del Amo. Ya no creemos que es mortal. Como el Amo ya no es mortal, sólo nos queda una ilusión, a saber, participar nosotros mismos del Amo. No hay más que un solo deseo, que vivamos cada vez más en pantallas, a partir de pantallas. La nueva escena es la pantalla. La pantalla no busca solamente abolir la distancia entre la ficción y la realidad. Se ha convertido en generadora de realidad. Forma parte de las condiciones del siglo.

Poco más o menos en todas partes, inclusive en los viejos países que la reivindican desde hace mucho tiempo, la democracia está en crisis. Ella experimenta, probablemente más que ayer, enormes dificultades para reconocer a la memoria y a la palabra su pleno y total valor como fundamentos de un mundo humano que compartiríamos en común, y que el espacio público debería cuidar.

Se evoca la palabra y el lenguaje no únicamente a causa de su poder de revelación y su función simbólica, sino sobre todo a causa de su materialidad. En efecto, en todo verdadero régimen democrático hay una materialidad de la palabra que se desprende del hecho de que, en el fondo, no tenemos más que la palabra y el lenguaje para decirnos a nosotros mismos, para decir el mundo y actuar sobre él. Ahora bien, palabra y lenguaje se hicieron herramientas, nanoobjetos y tecnologías. Se convirtieron en instrumentos que, absortos en un ciclo de reproducción infinita, no dejan de autoinstrumentarse.

Por eso, los flujos incesantes de acontecimientos que impactan nuestras conciencias no se inscriben casi en nuestras memorias como historia. Ocurre que, en efecto, los acontecimientos no se inscriben en la memoria como historia, sino como consecuencia de un trabajo particular, tanto psíquico como social, en suma simbólico, y ese trabajo no es casi asumido por la democracia en las condiciones tecnológicas, económicas y políticas de nuestra civilización.

Esta crisis de las relaciones entre la democracia y la memoria se agrava por la doble exhortación bajo cuyo signo vivimos nuestras vidas —la exhortación de matematización del mundo y de instrumentalismo—, exhortación por la cual nos hacen creer que los seres humanos que somos son de hecho unidades digitales y no seres concretos; que el mundo, en el fondo, es un conjunto de situaciones-problema por resolver; y que las soluciones a esas situaciones-problema debemos encontrarlas ante

especialistas de la economía experimental y de la teoría de los juegos a los que, por otra parte, debemos dejar la tarea de decidir en nuestro lugar.

¿Qué decir finalmente de la confluencia entre capitalismo y animismo? Como recuerda el antropólogo Philippe Descola, el animismo fue definido a fines del siglo XIX como una creencia primitiva. Los primitivos, se pensaba, imputaban a cosas inanimadas una fuerza y una potencia casi misteriosa. Ellos creían que las entidades naturales y sobrenaturales no humanas —como los animales, las plantas o los objetos— poseían un alma e intenciones semejantes a aquellas de los humanos. Esos existentes no humanos estaban dotados de un espíritu con el cual los humanos podían entrar en comunicación o incluso con los cuales podían mantener relaciones muy estrechas. En esto, los primitivos eran diferentes de nosotros. Porque, contrariamente a los primitivos, nosotros éramos conscientes de la diferencia entre nosotros y los animales. Lo que nos separaba de los animales y de las plantas era el hecho de que en cuanto sujetos nosotros poseíamos una interioridad, una capacidad de autorrepresentación, intenciones que nos eran propias.

Esa confluencia se muestra en la renovación contemporánea de una ideología neoliberal que fabrica todo tipo de ficciones. Esto ocurre con esa ficción de un hombre neuroeconómico, individuo estratega, frío, calculador, que interioriza las normas del mercado y regula su conducta como en un juego de economía experimental, instrumentalizándose a sí mismo y al otro para optimizar sus partes de goce, y cuyas competencias emocionales fueran genéticamente predeterminadas. Nacida en el entrecruzamiento de las ciencias económicas y las neurociencias, esta ficción conduce a la liquidación del sujeto trágico del psicoanálisis y de la filosofía política, sujeto dividido, en conflicto consigo mismo y con los otros, y, sin embargo, actor de su destino por el relato, por la lucha y por la historia.

180. Fanon, F., «Cette Afrique à venir», en *Pour la révolution...*, *op. cit.*, pág. 860.

181. *Ibid.*, pág. 861.

182. *Ibid.*, pág. 860.

183. William, A., *To Tell a Free Story. The First Century of African American Autobiography, 1760-1865*, University of Illinois Press, Urbana, 1986.

184. Ernest, J., *Liberation Historiography. African American Writers and the Challenge of History, 1794-1861*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2004.

185. Desde esta perspectiva, véanse Crummell, A., *Destiny and Race. Selected Writings, 1840-1898*, The University of Massachusetts Press, Amherst, 1992; Blyden, E. W., *Christianity, Islam and the Negro Race*, Black Classic Press, Baltimore, 1978 [1887]. Véanse también Sédar Senghor, L., *Liberté I. Négritude et humanisme*, Seuil, París, 1964; Gilroy, P., *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1998; Eboussi-Boulaga, F., *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, París, 1981 (trad. cast.: *Libertad, negritud y humanismo*, trad. de Julián Marcos, Editorial Tecnos, Madrid, 1970).

186 . Fanon, F., Œuvres, *op. cit.*

187 . Sobre la vertiente atlántica, véase Thornton, J., *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

188 . Ellison, R., *Invisible Man*, Random House, Nueva York, 1952 (trad. cast.: *El hombre invisible*, trad. de Andrés Bosch Vilalta, Debolsillo, Barcelona, 2016).

189. Baldwin, J., *The Fire Next Time*, Vintage Books, Nueva York, 1963 (trad. cast.: *La próxima vez el fuego*, trad. de Matilde Horne, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964).

190. Gilroy, P., *L'Atlantique noir...*, *op. cit.*.

191. Véanse por ejemplo Mintz, S., *op. cit.*; Shapiro, S., *Capital and the Cotton Industry in the Industrial Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, 1967; Hebron Moore, J., *The Emergence of the Cotton Kingdom in the Old Southwest. Mississipi, 1770-1860*, University of Louisiana Press, Baton Rouge, 1988.

192. Rediker, M. y Linebaugh, P., *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Éditions Amsterdam, París, 2009.

193. Véanse Mark, P., *«Portuguese» Style and Luso-African Identity. Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth-Centuries*, Indiana University Press, Bloomington, 2002; Lorand Matory, J., *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble*, Princeton University Press, Princeton, 2005; y Northrup, D., *Africa's Discovery of Europe, 1450-1850*, Oxford University Press, Oxford, 2009. [Hay versión en castellano de Lorand Matory, *La religión del Atlántico Negro*, trad. de David González, Editorial del Caribe, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2015).

194. Césaire, A., *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*

195. Desde este punto de vista véanse Sédar Senghor, L., *op. cit.*; Glissant, É., *Traité du Tout-Monde*, Gallimard, París, 1997; y Gilroy, P., *Against Race*, *op. cit* (trad. cast.: *Tratado del todo-mundo*, trad. de María Teresa Gallego Urrutia, El Cobre Ediciones, Barcelona, 2006).

196. Scott, D., «The re-enchantment of humanism. An interview of Sylvia Wynter», en *Small Axe*, n.º 8, septiembre de 2000, págs.119-207; y Wynter, S., «Human Being as Noun? Or *Being Human* as Praxis? Towards the Autopoetic Turn/Overturn. A Manifesto», disponible en internet en http://fr.slideshare.net, 25 de agosto de 2007.

197. Anta Diop, Ch., *Nations nègres et culture*, Présence africaine, París, 1954 (trad. cast.: *Naciones negras y cultura*, trad. de Albert Roca, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2012).

198. Anta Diop, Ch., *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?*, Présence africaine, París, 1967.

199. *Ibid.*; véase también *Civilisation ou Barbarie*, Présence africaine, París, 1981 (trad. cast.: *Civilización o barbarie*, trad. de Albert Roca, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2015).

200. Véase por ejemplo la producción fantástica de Samuel R. Delany y Octavia Butler.

Véanse también los cuadros de Jean-Michel Basquiat, las fotografías de Renée Cox y escúchense las traducciones musicales de mitos extraterrestres en las producciones de Parliament-Funkadelic, Jonzun Crew y Sun Ra. Para una introducción general, véase Nelson, A. (dir.), «Afrofuturism. A special issue», en *Social Text*, n.º 71, 2002.

201. Eshun, K., *More Brilliant Than the Sun. Adventures in Sonic Fiction*, Quartet Books, Londres, 1999.

202. Véanse los trabajos de autores tan diversos como Weheliye, A., *Phonographies. Grooves in Sonic Afro-modernity*, Duke University Press, Durham, 2005; Moten, F., *In the Break. The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2003; Eshun, K., *op. cit.*

203. Véanse en particular Nelson, A., *op. cit.*; Womack, Y. L., *Afrofuturism. The World of Black Science Fiction and Fantasy Culture*, Chicago Review Press, Chicago, 2013; Campbell, B. y Austin Hall, E., *Mothership. Tales from Afrofuturism and Beyond*, Rosarium Publishing, s/l, 2013; Thomas, S. R., *Dark Matter. A Century of Speculative Fiction from the African Diaspora*, Warner Books, Nueva York, 2000.

204. Véase Gammon, E., «Nature as adversary. The rise of modern conceptions of nature in economic thought», en *Economy & Society*, vol. 38, n.º 2, 2010, págs. 218-246.

205. Bourguet, M.-N. y Bonneuil, Ch., «De l'inventaire du globe à la "mise en valeur" du monde: botanique et colonisation (fin XVIIIe siècle, début XXe siècle)», en *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, vol. 86, n.º 322-323, 1999.

206. Para el período colonial, véase por ejemplo Grove, R. H., *Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Islands and the Origins of Environmentalism, 1660-1860*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

207. Véase Sparks, R. J., *Where the Negroes Are Masters. An African Port in the Era of the Slave Trade*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2014.

208. Steckel, R. H., «A peculiar population. The nutrition, health, and mortality of U.S. slaves from childhood to maturity», en *Journal of Economic History*, vol. 46, n.º 3, 1986, págs. 721-741.

209. Tadman, M., *Speculators and Slaves. Masters, Traders, and Slaves in the Old South*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989; Kotlikoff, L. J., «Quantitative description of the New Orleans slave market», en Fogel, W. y Engerman, S. L. (dir.), *Without Consent or Contract. The Rise and Fall of American Slavery*, W.W. Norton & Co, Nueva York, 1989; y MCInnis, M., *Slaves Waiting for Sale. Abolitionist Art and the American Slave Trad*e, Chicago University Press, Chicago, 2011.

210. Hager, Ch., *Word by Word. Emancipation and the Act of Writing*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2013.

211. Fett, S. M., *Working Cures. Healing, Health, and Power on Southern Slave Plantations*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2002.

212. Baptist, E. E., *The Half Has Never Been Told. Slavery and the Making of American Capitalism*, Basic Books, Nueva York, 2014.

213. Oudin-Bastide, C. y Steiner, P., *Calcul et morale. Coûts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (xviiie siècle-xixe siècle)*, Albin Michel, París, 2014.

214. Mbembe, A., *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*

215. Fanon, F., *Écrits sur la liberté et l'aliénation*, *op. cit.*, pág. 181.

216. *Ibid.*, pág. 182.

217. *Ibid.*, pág. 373.

218. *Ibid.*

219. Véanse en particular los dos artículos, «Sur quelques cas traités par la méthode de Bini» e «Indications de la thérapeutique de Bini dans le cadre des thérapeutiques institutionnelles», en *ibid.*, págs. 238-249.

220. Steyerl, H., «A Thing Like You and Me», en *e-flux*, n.º 15, 2010.

221. Vogl, J., *Le Spectre du capital*, Diaphanes, París, 2013 (trad. cast.: *El espectro del*

capital, trad. de Florencia Martín, Cruce Casa Editora, Buenos Aires, 2015).

222. Sassen, S., *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, 2014 (trad. cast.: *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, trad. de Stella Mastrangelo, Katz Editores, Buenos Aires, 2014).

223. Mbembe, A., *Critique de la raison nègre*, op. *cit*.

224. Sadin, É., *op. cit*.

225. Robinson, C. J., *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1983.

Conclusión
La ética del pasante

El siglo XXI se abre sobre un reconocimiento, el de la extrema fragilidad de todos. Y del Todo. Comenzando por la idea del «Todo Mundo», de la cual, recientemente, Édouard Glissant se había convertido en el poeta.

La condición terrestre nunca fue el atributo único de los humanos. Mañana lo será mucho menos todavía que ayer. En adelante, no habrá potencia sino fisurada, dividida entre varios núcleos. Esta fisión de la potencia ¿representa una posibilidad para la experiencia humana de la libertad?, ¿o nos conducirá más bien al límite de la disyunción?

Ante la prueba de la extrema vulnerabilidad, muchos son tentados por la repetición de lo originario y otros atraídos por el vacío. Unos y otros creen que el reengendramiento pasará por la radicalización de la diferencia y la salvación por la fuerza de la destrucción.

Creen que preservar, conservar y salvaguardar es en adelante el horizonte, la condición misma del existir, en el momento en que todo, una vez más, se regula por la espada. Ni lo político mismo deja de estar amenazado de abolición.

Las democracias, por su parte, no dejan de agotarse y de cambiar de régimen. No teniendo ya por objeto más que fantasmas y accidentes, se han vuelto imprevisibles y paranoicas, potencias anárquicas sin símbolos, sin significación ni destino. Privadas de justificaciones, no les queda más que el adorno.

En adelante, nada es inviolable; nada es inalienable y nada es imprescriptible. Salvo, tal vez —y todavía—, la propiedad.

En estas condiciones, podría ser que, en el fondo, uno no sea ciudadano de ningún Estado en particular.

Los países que nos vieron nacer los llevamos muy en el fondo de nosotros; sus caras, sus paisajes, sus multiplicidades caóticas, sus ríos y sus montañas, sus bosques, sus sabanas, las estaciones, los cantos de los pájaros, los insectos, el aire, el sudor y la humedad, el fango, el ruido de las ciudades, la risa, el desorden y la indisciplina. Y la necedad.

Pero, a medida que avanzamos, esos países también se nos vuelven ajenos y, en adelante, a veces ocurre que los miramos a contraluz.

Sin embargo, algunos días, uno se encuentra cantando su nombre en silencio, queriendo recorrer otra vez los senderos de nuestras infancias, en

esas comarcas que nos vieron nacer y de las que hemos terminado por alejarnos sin haber podido olvidarlas jamás, sin haber podido desprendernos de ellas de una buena vez, sin que jamás hayan dejado de causarnos preocupaciones. Eso le pasó a Fanon quien, en plena guerra de Argelia, se acuerda de Martinica, su isla natal.

Esa evocación que es al mismo tiempo una toma de distancia, ese autodespojamiento, ¿sería entonces el costo para vivir y pensar libremente, es decir, a partir de cierto desenlace, de cierto desapego, en la posición de aquel que no tiene nada que perder puesto que, en cierta medida, desde el comienzo renunció a poseer cualquier cosa para sí, o incluso ya perdió todo o casi todo?

Pero ¿por qué sería necesario que una relación tan estrecha deba unir de esta manera la libertad, la capacidad de pensar y la renuncia a toda forma de posesión, la pérdida y, por lo tanto, cierta idea del cálculo y de la gratuidad?

En cuanto a perder todo o casi todo —mejor, en cuanto a desprenderse de todo o a renunciar a todo o casi todo—, ¿es ésa la condición para ganar en serenidad en este mundo y en esta era de turbulencia, donde a menudo lo que uno tiene casi no vale lo que uno es, y lo que uno gana no mantiene sino una relación lejana con lo que uno pierde?

Por otra parte, desprenderse de todo o casi todo, renunciar a todo o casi todo, ¿significa que en adelante uno es de «ninguna parte», que ya no responde de nada y de ningún nombre?

Y además, por lo tanto, ¿qué es la libertad si realmente no puede romper con ese accidente que es el hecho de haber nacido en alguna parte, la relación de carne y hueso, la doble ley del suelo y de la sangre?

¿Cómo es posible que ese accidente rubrique de manera tan irrevocable quiénes somos, cómo somos percibidos y por quién nos toman los otros? ¿Por qué determina de manera tan decisiva aquello a lo cual tenemos derecho, y el resto, la suma de pruebas, documentos y justificaciones que cada vez debemos suministrar para tener la esperanza de tener cualquier cosa, comenzando por el derecho de existir, el derecho de estar ahí donde la vida finalmente nos condujo, pasando por el de circular libremente?

Atravesar el mundo, tomar la medida del accidente que representa nuestro lugar de nacimiento y su peso de arbitrariedad y de coerción, abarcar el irreversible flujo que es el tiempo de la vida y de la existencia, aprender a asumir nuestro estatuto de pasante en cuanto esto es quizá la condición en última instancia de nuestra humanidad, el cimiento a partir del cual creamos la cultura; tales son quizá, finalmente, las cuestiones más intratables de nuestra época, aquellas que nos habrá legado Fanon en su farmacia, *la farmacia del pasante*.

De hecho, pocos términos están tan repletos de significaciones como el

de «pasante».[226]

Y, ante todo, esa palabra encierra varias otras, comenzando por «pas», a la vez instancia negativa (lo que no es o todavía no existe, o no existe sino por su ausencia) y ritmo, cadencia, hasta velocidad, a lo largo de una carrera o de una caminata, de un desplazamiento, lo que es(tá en) movimiento. Luego está, como al revés, «pasado», el pasado no como huella de lo que ya ocurrió, sino el pasado en vías de acaecer, tal como se puede captar ahí, en el momento de la efracción, en el acto mismo por el cual acaece, en el instante mismo en que, surgiendo como por la hendidura, se esfuerza por nacer al acontecimiento, de volverse acontecimiento.

Después está «el que pasa», esa figura de «otra parte» puesto que el que pasa no pasa sino porque, precisamente, al venir de otro lugar, está en ruta hacia otros cielos. Está de «pasada» y, por lo tanto, nos exhorta a recibirlo, por lo menos de momento.

También está «pasador», y todavía más «pasaje» y «pasajero». En consecuencia, ¿sería todo eso a la vez el pasante, el vehículo, el puente o la pasarela, las tablazones que recubren la hilera de los barrotes en un bajel, aquel que, teniendo sus raíces en otra parte, está de paso en alguna parte donde reside temporalmente, sin perjuicio de volver a su lugar llegado el momento? ¿Qué ocurriría, sin embargo, si no volviera y si, por ventura, prosiguiera su ruta, yendo de un lugar a otro, volviendo sobre sus pasos en caso de necesidad, pero siempre en la periferia de su lugar natal, sin por ello reivindicarse como «refugiado» o «migrante», y mucho menos como «ciudadano» o «autóctono», el hombre de raza?

Al evocar acerca de nuestra época la figura del pasante, la índole fugitiva de la vida, no hacemos el elogio ni del exilio y el refugio, ni de la fuga, ni del nomadismo.

Tampoco celebramos un mundo bohemio y sin raíces.

En las condiciones actuales, un mundo semejante simplemente no existe. En cambio, tratamos de convocar, como intentamos hacerlo a lo largo de este ensayo, la figura de un hombre que se esforzó por recorrer un camino escarpado, que se fue, abandonó su país, vivió en otra parte, en el extranjero, en lugares que convirtió en una auténtica morada, uniendo al hacerlo su suerte con la de aquellos que lo acogieron y reconocieron en su rostro el suyo propio, el de una humanidad venidera.

Devenir-hombre-en-el-mundo no es ni una cuestión de nacimiento ni una cuestión de origen o de raza.

Es un asunto de trayecto, de circulación y de transfiguración.

El proyecto de transfiguración exige del sujeto que abrace conscientemente la parte fragmentada de su propia vida; que se obligue a desvíos y acercamientos a veces improbables; que opere en los intersticios

si se empeña en dar una expresión común a cosas que, por lo general, disociamos. Fanon se deslizó en cada uno de esos lugares no sin una reserva de distancia y de asombro con el objeto de asumir plenamente la cartografía inestable y movible en la cual se encontró. Él llamaba «lugar» a toda experiencia de encuentro con los otros que abriese el camino a la toma de conciencia de sí no necesariamente como individuo singular, sino en cuanto fragmento seminal de una humanidad más amplia, enfrentada con la fatalidad de un tiempo que no se detiene jamás, cuyo atributo principal es fluir: el pasaje por excelencia.

Pero no es muy posible habitar un lugar sin dejarse habitar por éste. Habitar un lugar, sin embargo, no es la misma cosa que pertenecer a ese lugar. El nacimiento en su país de origen depende de un accidente que, sin embargo, no libera al sujeto de ninguna responsabilidad.

Por lo demás, el nacimiento en cuanto tal no encubre ningún secreto. Todo cuanto ofrece es la ficción de un mundo que ha pasado a pesar de todas nuestras tentativas de vincularlo con todo cuanto veneramos: la costumbre, la cultura, la tradición, los rituales, el conjunto de las máscaras con que cada uno estamos ataviados.

En su punto límite, no pertenecer propiamente a ningún lugar es lo «propio del hombre», puesto que este último, un compuesto de otros seres vivientes y de otras especies, pertenece a todos los lugares juntos.

Por lo tanto, aprender a pasar constantemente de un lugar a otro debería ser su proyecto porque, en todos los casos, tal es su destino.

Pero pasar de un lugar a otro es también tejer con cada uno de ellos una doble relación de solidaridad y de desconexión. A esa experiencia de presencia y de distancia, de solidaridad y de desconexión, pero nunca de indiferencia, la podemos llamar «la ética del pasante».

Es una ética que dice que sólo apartándose de un lugar es posible nombrarlo mejor y habitarlo mejor.

Poder residir y circular libremente ¿no constituyen condiciones *sine qua non* de compartir el mundo, o incluso de lo que Édouard Glissant había llamado la «relación mundial»? ¿A qué podría parecerse la persona humana más allá del accidente del nacimiento, de la nacionalidad y de la ciudadanía?

Hubiéramos querido responder de manera exhaustiva a todos esos interrogantes. Que sea suficiente con observar que el pensamiento que viene, por necesidad, será un pensamiento del pasaje, de la travesía y de la circulación. Será un pensamiento de la vida que fluye; de la vida que pasa y que nos esforzamos por traducir en acontecimiento. Será un pensamiento no del exceso, sino del excedente, es decir, de lo que, por carecer de precio, debe escapar al sacrificio, al derroche y a la pérdida.

Para articular semejante pensamiento, todavía será necesario reconocer

que Europa, que tanto dio al mundo y que tanto tomó a cambio, y a menudo por la fuerza y la astucia, no es ya su centro de gravedad. Ya no se trata de ir a buscar allá las soluciones a las cuestiones que aquí nos plantea. Ya no es la farmacia del mundo.

Pero decir que ya no es el centro de gravedad del mundo ¿significa que el archivo europeo está agotado? Por lo demás, ese archivo ¿no fue jamás otra cosa que el producto de una historia particular? Al haberse confundido la historia de Europa durante varios siglos con la historia del mundo, y al haberse a cambio confundido la historia del mundo con la de Europa, ¿no resulta de esto que ese archivo no pertenece solamente a Europa?

Como el mundo ya no tiene una farmacia única, verdaderamente se trata, si se quiere escapar a la relación sin deseo y al peligro de la sociedad de la enemistad, de habitar todos esos haces. Partiendo de una multiplicidad de lugares, luego se trata de atravesarlos de manera tan responsable como sea posible, como los derechohabientes que todos somos, pero en una relación total de libertad y, allí donde es preciso, de desconexión. En ese proceso que implica una traducción, pero también un conflicto y malentendidos, algunas cuestiones se disolverán por sí mismas. Emergerán entonces, en una relativa claridad, exigencias, si no de una posible universalidad, por lo menos de una idea de la Tierra como lo que nos es común, nuestra común condición.

Tal es una de las razones por las cuales es casi imposible salir indemne de una lectura de Frantz Fanon. Es difícil leerlo sin verse interpelado por su voz, por su escritura, su ritmo, su lengua, sus sonoridades y sus resonancias vocales, sus espasmos, sus contracciones y, sobre todo, su hálito.

En la era de la Tierra, en efecto, tendremos necesidad de una lengua que constantemente horade, perfore y cave como una barrena, sepa volverse proyectil, una suerte de pleno absoluto, de voluntad que, incesantemente, taladre lo real. Su función no será solamente hacer saltar cerrojos, sino también salvar la vida del desastre que acecha.

Cada uno de los fragmentos de esa lengua terrestre será arraigado en las paradojas del cuerpo, de la carne, de la piel y de los nervios. Para escapar a la amenaza de fijación, de encierro y de estrangulamiento, y a la amenaza de disociación y de mutilación, la lengua y la escritura deberán incesantemente proyectarse hacia el infinito del afuera, erguirse para aflojar el torno que amenaza con sofocar a la persona sometida y a su cuerpo de músculos, de pulmones, de corazón, de cuello, de hígado y de bazo, el cuerpo deshonrado, hecho de múltiples incisiones, cuerpo divisible, dividido, en lucha contra sí mismo, hecho de varios cuerpos que se enfrentan en el seno de un mismo cuerpo, por un lado, el cuerpo del

odio, espantoso fardo, falso cuerpo de abyección aplastado de indignidad, y, por el otro, el cuerpo originario, pero sustraído por otro y luego desfigurado y abominado, que literalmente se trata de resucitar, en un acto de génesis verdadera.

Devuelto a la vida y por esa razón diferente del cuerpo caído de la existencia colonizada, ese cuerpo nuevo será invitado a volverse miembro de una comunidad nueva. Desplegándose según su propio plan, caminará en adelante con otros cuerpos y, al hacerlo, recreará el mundo.

Por eso, con Fanon, nos dirigiremos a él en esta última súplica: «¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!».[227]

226. N. del T.: en el original *passant*, que también significa «caminante» y «transeúnte», y que contiene las palabras *pas* (la negación, y también el «paso»), el *passé*, «pasado», el *passeur*, *passage*, y *passager*, «pasador», «pasaje» o «pasada» y «pasajero», según va enumerando el autor en los siguientes párrafos.

227. Fanon, F., *Peau noire, masque blanc*, *op. cit.*, pág. 251.